

N. S. a. XXVI. n. 2

LUGLIO-DICEMBRE 1973

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTA DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA



FACOLTA DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA

1973

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA SEMESTRALE DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

Comitato direttivo:

Prof. FRANCESCO BRANCIFORTI - Prof. QUINTINO CATAUDELLA - Prof. CARLO MUSCETTA

Segretario di redazione: Prof. CARMELO MUSUMARRA

N. S. a. XXVI. n. 2

LUGLIO-DICEMBRE 1973

SOMMARIO

STUDI E SAGGI

FRANCESCO CORSARO, <i>Il mondo del mito negli Epigrammaton libri di Marziale</i>	»	171
ROSA CAPPELLANI CANTARELLA, <i>La « donna fatale » nell'opera di Oscar Wilde</i>	»	206
GRAZIA M. BELLIA ZAPPALÀ, <i>Società e linguaggio nel Demetrio Pianelli</i>	»	237

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

ANNA DI BENEDETTO ZIMBONE, <i>L'Atreus di Accio</i>	»	266
MARIA DORA SPADARO, <i>Sull'insegnamento di Fozio e sull'accademia patriarcale</i>	»	286
PLACIDO BUCOLO, <i>R. M. Hare</i>	»	305
CANDIDO PANEBIANCO, <i>Struttura e mito nel romanzo di Rulfo: Pedro Páramo</i>	»	331

NOTE E DISCUSSIONI

GIOVANNI CIPRIANI, <i>Una nuova versione della fine di Scilla Megarese?</i>	»	349
CARMELO UGO CRIMI, <i>Sull'orazione Agli Alessandrini di Dione Crisostomo</i>	»	356
MARIA DORA SPADARO, <i>Sui FF. 174-183^v del cod. Vat. gr. 840</i>	»	363
MARIA CONCETTA AUTERI SAPIENZA, <i>Dinamica di gruppo: una rassegna di alcuni studi</i>	»	387
EDUARD LANDOLT, <i>Nuova antropologia</i>	»	404

Direzione e Amministrazione: Biblioteca della Facoltà di Lettere,
Università degli Studi, Catania - Telefono 226242

Prezzi e abbonamenti: Un fascicolo separato L. 2500; abbonamento annuo L. 4.500. Un fascicolo arretrato L. 4000; annata arretrata L. 8000. Estero aumento del 50%. Versamenti su c/c N. 16/5542 intestato a: Biblioteca Facoltà di Lettere, Siculorum Gymnasium - Catania.

SICVLORVM GYMNASIVM

RASSEGNA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE
E FILOSOFIA DELL'UNIVERSITÀ DI CATANIA

1973



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA

1973

SOMMARIO DELL'ANNATA 1973

STUDI E SAGGI

BELLIA ZAPPALÀ, GRAZIA. <i>Società e linguaggio nel</i> Demetrio Pianelli . . .	pag. 237
CAPPELLANI CANTARELLA, ROSA. <i>La « donna fatale » nell'opera di Oscar Wilde</i> , , »	206
CASTORINA, EMANUELE. <i>La lingua di Petronio e la figura di Trimalchione</i> »	18
CORSARO, FRANCESCO. <i>Il mondo del mito negli Epigrammaton libri di Marziale</i> , , »	171
FESTUGIÈRE, A. J. <i>Euripide et les Ménades</i> »	1
TROPEA, MARIO. <i>Epigrafi di Giovanni Pascoli</i> »	41

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

ANASTASI, ROSARIO. <i>Note di filologia greca</i> »	97
BUCOLO, PLACIDO. <i>R. M. Hare</i> »	305
DI BENEDETTO ZIMBONE, ANNA. <i>L'Atreus di Accio</i> »	266
GIOVIALE, FERNANDO. <i>Moralismo simbolico e protesta sociale nel Contratto di E. De Filippo</i> , »	132
PANEBIANCO, CANDIDO. <i>Struttura e mito nel romanzo di Rulfo: Pedro Páramo</i> »	331
SPADARO, MARIA DORA. <i>Sull'insegnamento di Fozio e sull'accademia patriarcale</i> , , »	286

NOTE E DISCUSSIONI

AUTERI SAPIENZA, M. CONCETTA. <i>Dinamica di gruppo: una rassegna di alcuni studi</i> , »	387
CIPRIANI, GIOVANNI. <i>Una nuova versione della fine di Scilla Megarese?</i> . »	349
CRIMI, CARMELO UGO. <i>Sull'orazione Agli Alessandrini di Dione Crisostomo</i> »	356
ESCHER, ANGELICA. <i>La dea Iside o della ricerca della verità in Schiller e Novalis</i> , , »	152
KREKOUKIAS, DEMETRIO A. <i>La sopravvivenza di alcune credenze antiche marinaresche nel popolo neogreco</i> »	161
LANDOLT, EDUARD. <i>Nuova antropologia</i> »	404
SPADARO, MARIA DORA. <i>Sui FF. 174-183^v del Cod. Vat. gr. 840</i> . . . »	363

IL MONDO DEL MITO NEGLI EPIGRAMMATON LIBRI DI MARZIALE

Quale posto occupa, quale ruolo riveste l'elemento mitologico nell'epigrammatica di Marziale? È positivo o negativo l'apporto che esso dà alla poetica dell'*hominem pagina nostra sapit*? È questo, secondo noi, un problema non trascurabile, e riteniamo strano che finora nessuno se ne sia occupato *ex professo*.

Marziale è stato, specialmente negli ultimi anni, anatomizzato, sviscerato, sezionato, messo a fuoco in tutti i suoi molteplici aspetti, preminenti e secondari, ma intorno alla mitologia solo accenni, o addirittura silenzio. Anzi il Nordh, esaminando in un articolo ¹ gli *exempla historica* che si riscontrano in un certo numero di epigrammi (33 sono i componimenti citati), afferma esplicitamente che sono pochi gli *exempla* tratti dalla mitologia. In realtà sono pochi gli esempi addotti, «en passant», dal Nordh (meno di una diecina), ma tutt'altro che pochi quelli che si possono ricavare da una lettura attenta (sotto questo profilo) dei dodici libri di epigrammi. Ricaviamo infatti dalla semplice valutazione della ricorrenza del mito nell'epigrammatica di Marziale (si tratta di circa 130 epigrammi) come l'incidenza di tale fenomeno sia assai più notevole di quella degli *exempla historica*.

¹ *Historical exempla in Martial*, in « Eranos », LII (1954), p. 236 s.

Ma il computo numerico non esaurisce il problema, e soprattutto non porta cospicui elementi nuovi per la valutazione di tale aspetto della poetica del nostro: infatti il Lana, in un articolo del 1955², ammette che «la mitologia di Marziale occupa un posto non trascurabile»; però, il fatto che egli concluda affermando che ciò costituisce «uno degli atteggiamenti contraddittori di Marziale» apre la via ad un altro genere di valutazione, che investe il significato stesso della presenza della mitologia nella poetica eminentemente realistica del nostro: si pone essa come elemento coibente, come forza frenante nella libera espressione del mondo poetico di Marziale, o può rappresentare, invece, un elemento di spinta e di verifica del personaggio, del tipo, della situazione che scaturisce dalla mente del poeta?

Riteniamo opportuno a questo punto riprendere *ab imis* il problema, operando un'indagine conoscitiva degli epigrammi in cui il mito rivesta un ruolo pur minimo: rileveremo in che maniera esso si spieghi alla luce delle premesse programmatiche di Marziale e delle sue scelte poetiche, e cercheremo di risalire alle cause e ai motivi donde scaturisce, talora, questa scelta. Vedremo così se e quando l'incidenza della mitologia possa ritenersi positiva, traendo dall'esame dei dati analitici e dalle valutazioni del fattore eziologico le opportune conclusioni.

Che Marziale fosse nemico della «fantasticheria» fine a se stessa³ si ricava dalle parole stesse del poeta; come da VIII,

² I. LANA, *Marziale poeta della contraddizione*, in «Rivista di Filologia e d'Istruzione classica», XXXIII (1955), p. 246.

³ «Nessuna speculazione là dentro e nessuna fantasticheria, ma i fatti e gli uomini»; così C. MARCHESI (*Le donne e gli amori di M. Valerio Marziale*, in «Rivista d'Italia», 1910, p. 559; e J. W. DUFF (*Varied strains in Martial*, in *Studies in honour of E. K. RAND*, New York 1937, p. 97) parla di «return to the Terentian humani nil a me alienum puto».

3⁴, dov'egli attacca a fondo la poesia di estrazione epico-drammatica, e a coloro che lo accusano di comporre solo *nugae* e *lusus* oppone:

Ille magis ludit qui scribit prandia saevi
Tereos aut cenam, crude Thyesta, tuam,
aut puero liquidas aptantem Daedalon alas,
pascentem Siculas aut Polyphemon oves⁵.

⁴ Per il testo degli epigrammi seguo l'edizione di C. GIARRATANO, «Corpus Paravianum», Torino² 1951. Va qui avvertito che l'ordine di successione degli epigrammi in Marziale non rispecchia l'ordine di composizione; sulla cronologia si veda la pregevole edizione di L. FRIEDLÄNDER, Leipzig 1886, ristampata ad Amsterdam nel 1961, *Einleitung*, pp. 50-67, nonché l'articolo di E. T. SAGE, *The publication of Martial's Poems*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», XLIX (1919), pp. 168-176; sulla data di composizione degli ultimi tre libri TH. MOMMSEN, *Zur Chronologie Martials*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin² 1965, pp. 452-455. Sui metri usati dal poeta (il distico elegiaco è prevalente, ma non esclusivo) si veda l'attento studio di C. GIARRATANO, *De M. Valerii Martialis re metrica*, Napoli 1908.

⁵ IV, 49. Le critiche più aspre contro l'epica mitologica (V, 35; VIII, 3; IX, 50; X, 4) hanno verisimilmente per oggetto la *Tebaide* di Stazio. Il poeta non vi accenna espressamente, però molte delle polemiche contro la mitografia del tempo sembrano avere tale obiettivo. Marziale e Stazio non si nominano reciprocamente, il che esclude un loro rapporto di amicizia (cf. sull'argomento R. HELM, in *P. W.* II, 15, col. 56, s. v. *M. Valerius Martialis*), ma tutto fa pensare che essi vivessero nella medesima cerchia. Infatti ambedue godevano dell'amicizia di Domiziano, ebbero come comuni amici Arrunzio Stella, Claudio Etrusco, Atedio Meliore, Vibio Massimo, Novio Vindice, Polla Argentaria. Ambedue cantano, sia pure con toni diversi, le nozze di Stella e Violentilla (M. IV, 21 - *St. Silv.* I, 2), ambedue descrivono i bagni di Claudio Etrusco (M. VI, 42 - *St. Silv.* I, 5) e piangono il morto Glaucia (M. VI, 28 - *St. Silv.* II, 1). In ambedue è celebrato il genetliaco di Lucano (M. VIII, 21, 22, 23 - *St. Silv.* II, 7). Ad Earinos, favorito di Domiziano, Stazio dedica un componimento (*Silv.* III, 4), Marziale cinque epigrammi (IX, 11, 12, 13, 16, 17). V'è poi l'epitaffio per la morte del padre di Claudio Etrusco (M. VII, 40 - *St. Silv.* III, 3), in cui i due poeti concordemente insistono sulla *pietas* del figlio, e l'ἐκφρασις di un bronzo di Lisippo (M. IX, 44, 45 - *St. Silv.* IV, 6).

Secondo L. ILLUMINATI, *Marziale nella vita e nell'arte*, Messina 1951, p. 90, Marziale conosceva le *Silvae* e volle talvolta entrare in gara col poeta partenopeo trattando gli stessi temi (cf. sull'argomento anche G. BOISSIER, *Le poète Martial*, in *Tacite*, Paris 1912, p. 307 s.).

Non v'è dubbio comunque che il contrasto fra Marziale e i mitografi del suo tempo fosse esasperato dalla consapevolezza da parte del poeta di *Bilbilis* dello stato d'inferiorità in cui i cultori del mito tenevano l'epigrammatica.

Che importa infatti, rincalza nell'*ep.* X, 4, leggere di Edipo, di Tieste, di Scilla, di Medea, di Ila, di Atti, di Endimione, di Icaro, di Ermafrodito?

non hic Centauros, non Gorgonas Harpyasque
invenies: hominem pagina nostra sapit⁶.

Ben diversamente i suoi versi, e anche i versi di chi, come Sulpicia, tratta un tema ignoto al poeta, l'amore⁷: ma l'amore vero, personale, non quello degli eroi delle favole:

non haec Colchidos adserit furorem,
diri prandia nec refert Thyestae;
Scyllam, Byblida nec fuisse credit:
sed castos docet et probos amores⁸.

La favola mitologica non rientra dunque nelle premesse della poetica di Marziale; essa, d'altra parte, è presente in misura notevole nei suoi epigrammi; come spiegare l'antinomia? Patente contraddizione nell'opera di un poeta che di contraddizione — a torto o a ragione — è stato sempre e variamente accusato? Che l'opera di Marziale, per il suo stesso carattere

⁶ V. 9 s. BOISSIER (op. cit., p. 314) osserva che in tutto l'Impero solo due scrittori potevano fare una simile affermazione: Marziale e Petronio. Sui caratteri dei personaggi di Marziale cf. R. G. USSHER, *Some characters of Athens, Rome and England*, in « Greece and Rome », XIII (1966), pp. 66-78, che chiama in causa Teofrasto. Cf. altresì la nutrita tipologia di J. W. SPAETH JR., *Martial's looks at his world*, in « Classical Journal », XXIV (1929), pp. 361-373. Infine su una presunta, e per me molto ipotetica, azione moralizzatrice dell'epigrammatica di Marziale si esprime H. SZELEST, *Rolle und Aufgaben des satirischen epigramms bei Martial*, in « Helikon », III (1963), pp. 209-218.

⁷ Che però era molto apprezzato dal poeta, e non a torto il PEPE (*Marziale*, Napoli 1950, p. 209) giudica questo epigramma un « idillio ... in cui la pace coniugale è sentita come dono supremo di tutta una vita ». Comunque Marziale non è certo il poeta dell'amore (Cf. N. FUJII, *Love and women in Martial*, in « Annuario dell'Istituto giapponese di cultura », I (1963-64), p. 29). A questo epigramma vengono attribuite suggestioni non lievi di A.P. XI, 214 (Lucillio).

⁸ X, 35, 5 ss.

vario e composito, non possa ritenersi un pezzo monolitico, mi sembra evidente; che da ciò derivino antinomie di vario genere non è da negare, ma che la contraddizione in questo settore complesso e delicato possa ricondursi *sic et simpliciter* all'uso della mitologia, mi sembra poco accettabile. Infatti, se è vero che Marziale predilesse le cose semplici e della realtà viva, immediata e palpitante si fece banditore entusiasta e polemico, non è meno vero che egli giunse alla sua piena condizione di poeta attraverso il travaglio di una lunga milizia alle scuole di retorica.

Marziale non amò tali scuole, ma certo le frequentò e usò a piene mani i prodotti del loro insegnamento. Infatti, anche prescindendo dai numerosi epigrammi in cui rivela una erudizione preziosa, non sono pochi i componimenti cosiddetti «spontanei», in cui l'efficacia della rappresentazione e della battuta riposa, in buona parte, sull'uso di elementi retorici: anafora, parallelismo, antitesi⁹, metonimia¹⁰, *adnominatio*, iperbole, μείωσις¹¹, comparazione, παραπροσδοκία¹²; assai caratterizzante, ai nostri riguardi, è l'antifrasi, contrasto risibile fra i caratteri di un individuo e le qualità opposte, che gli si attribuiscono, perché qui il mito soccorre egregiamente, con la sua tipologia fortemente caratterizzata.

Del resto la caricatura e la parodia¹³ e, in genere, la ricerca del γελοῖον, presuppongono una certa familiarità con la declamazione e in genere con le scuole di retorica.

⁹ Così frequente in Marziale, che si può dire non manchi in nessun epigramma.

¹⁰ Rappresenta spesso una delle maggiori difficoltà per comprendere Marziale.

¹¹ Quest'ultima è ricorrente nella «pointe», donde è assente invece l'iperbole.

¹² Sull'elaborazione dell'epigramma di Marziale cf. lo studio attento, ma non sempre sereno, di M. PLATNAUER, *Spicilegia Valeriana*, in «Greece and Rome», XVII (1948), pp. 12-17, e quello più ampio di K. BARWICK, *Martial und die zeitgenössische Rhetorik*, Berlin 1959.

¹³ Manca la parodia di versi noti; è presente invece la parodia di formule sepolcrali, come in II, 14; VII, 96; IX, 2, dove l'*acumen* è costituito appunto dall'*optatio*.

Alla scuola di retorica Marziale imparò, fra l'altro, ad amare quei grandi spiriti che al mito avevano dato voce immortale, primo fra tutti Virgilio. E nell'ammirazione per Virgilio noi ravvisiamo il secondo motivo della presenza del mito nell'epigrammatica di Marziale.

Il nostro stimò Virgilio superiore a tutti ¹⁴: per lui il poeta di Andes era *magnus* (IV, 14, 14), *coturnatus* (V, 5, 8), *noster vates* (VI, 68, 6), *vatum maximus* (VIII, 55, 11), *aeternus* (XI, 52, 18), *summus* (XII, 3, 1), *facundus* (XIV, 185, 1), *immensus* (XIV, 186, 1); pertanto non sorprende che nell'epigrammatica di Marziale si colgano a piene mani echi e reminiscenze virgiliane: delle *Bucoliche* (I, 13 in VIII, 55, 8; della II l'accento ad Alessi in V, 16, 12; VI, 68, 6; VIII, 63, 1), come delle *Georgiche* (IV, 126 in VIII, 28, 4; II, 137 in VIII, 78, 5; IV, 119 in XII, 31, 3), ma soprattutto dell'*Eneide*; personaggi dell'*epos* virgiliano ricorrono in III, 78, 1; III, 85, 4; V, 1, 5; VI, 3, 1; VIII, 6, 14, mentre VI, 3; IX, 61; X, 11 offrono esempi di una maniera disinvolta, ma sempre cosciente, con cui Marziale usa il massimo poema virgiliano. Termini virgiliani si riscontrano in VII, 2, 5; VIII, 6, 13 e 14; X, 11 ¹⁵.

Tale domestichezza col massimo poeta latino fu, a nostro avviso, positiva, perché essa, ben lungi dal propiziare velleitarie aspirazioni al poema epico ¹⁶, rappresentò valido elemento

¹⁴ Anche se ebbe come modelli specifici del *genus* Catullo e, ad una certa distanza, Marso, Pedone e Getulico (cf. C. W. MENDELL, *Martial and the satiric Epigram*, in « Classical Philology », XVII (1922), p. 2 s.; il quale però ha il torto di ridimensionare l'apporto virgiliano, a tutto vantaggio di Catullo), per Virgilio ebbe « un entusiasmo traboccante » (MARCHESI, *Valerio Marziale*, Roma 1914, p. 59; cf. altresì K. PRESTON, *Martial and the former literary criticism*, in « Classical Philology », 1920, pp. 340-352).

¹⁵ L'intensità e il numero di questi riferimenti a Virgilio appaiono tanto più probativi, se li poniamo in raffronto con gli elogi del conterraneo, ammiratissimo Lucano; egli lo ricorda solo in tre occasioni, anche se lo definisce rispettivamente *unicus* (I, 6, 7), *vates Apollineus* (VII, 22, 1), *Heliconis gloria nostri* (X, 64, 3).

¹⁶ Cf. VIII, 33, in cui Talia gli consiglia di resistere alla tentazione di trattare il genere epico e tragico.

di spinta per l'uso della mitologia, dove necessità pratiche lo imponevano, ma soprattutto dove necessità poetiche lo presupponevano. Marziale invero non ignorava che quello spirito epico, mirabilmente espresso nell'*Eneide*, era fuori posto nella Roma di Domiziano, però non gli sfuggiva la suggestione di quei versi che sapevano di storia e di mito, di attualità e di favola e, a modo suo, volle realizzare talvolta una simile simbiosi.

Tale simbiosi fu propiziata, altresì, dall'influsso che esercitò su di lui l'epigrammatica greca e soprattutto quella coeva o non molto anteriore (la «Corona» di Meleagro e di Filippo di Tessalonica): tale genere non disdegnò, infatti, il ricorso al mito, quando necessità contenutistiche o esigenze espressive lo richiedessero ¹⁷.

L'epigrammatica greca agì in molti casi come elemento catalizzatore, suggerendo immagini ed espressioni del mondo mitico; assai difficile e controversa è la valutazione dell'incidenza di questo fenomeno: essa comunque è, a nostro avviso, assai cospicua, pur se risulta spesso mascherata dalle doti di poeta originale rivelate dal nostro epigrammatista.

Originalità che, peraltro, non sempre vive di spontaneità: infatti l'epigrammatica di Marziale ha un andamento e uno sviluppo ben differenziati rispetto, e.g., all'epigrammatica cattulliana. Si tratta spesso di vero e proprio virtuosismo ¹⁸, che

¹⁷ Fra gli epigrammi da noi studiati rivelano una certa ascendenza greca i seguenti componimenti: III, 32 (*A.P.* XII, 11); III, 76; IX, 29; X, 39, 67 (iperboli del genere in *A.P.* XI, 67); IV, 1 (*A.P.* VI, 235; IX, 349); IV, 45 (*A.P.* VI, 198, 244); V, 53 (*A.P.* XI, 214); VI, 71 (*A.P.* VI, 129); VII, 96 (*A.P.* VII, 280, 558); VIII, 2 (*A.P.* V, 129); VIII, 21 (sviluppo caratteristico degli epigrammi greci votivi: invocazione, nome dell'offerente, dichiarazione dell'oggetto, *dedicatio*, preghiera alla divinità, augurio); IX, 25 (*A.P.* XI, 155); IX, 29 (*A.P.* VII, 345); IX, 34 (*A.P.* VII, 275); IX, 94 (*A.P.* XI, 61); X, 53 (*A.P.* VII, 560); XI, 18 (*A.P.* XI, 249); XI, 43 (*A.P.* V, 116); XI, 84 (*A.P.* XI, 191).

¹⁸ Si veda sull'argomento lo studio di K. PRINZ, *Martial und die griechische Epigrammatik*, Wien 1911, *passim*.

investe la struttura e condiziona la forma espressiva, specie per quanto riguarda la «pointe», che assume in Marziale un carattere nuovo, e la bipartizione dell'epigramma (costante negli scommatici, frequente nei funerari, dedicatori, adulatori, etc.) in «Erwartung» e «Aufschluss»¹⁹. Quest'ultima apparirebbe pregiudizievole e antinomica assai più dell'uso della mitologia, se non si presupponesse un processo intimo, per cui la premessa e la conseguenza partecipano dello stesso momento creativo²⁰.

Abbiamo illustrato alcuni dati essenziali per caratterizzare nella sua vera natura la personalità complessa e «prismatica»²¹ del poeta di *Bilbilis*; da essi ricaviamo che il poeta «spontaneo» ama le strutture sofisticate e cerebrali, che l'uomo semplice predilige le trame elaborate, che il nemico dell'epica ammira il più grande rappresentante latino dell'epos a sfondo mitico.

Dopo tali premesse, siamo nelle condizioni più idonee per affrontare senza preconcetti o frasi fatte il problema del mito, della sua importanza e della sua posizione nella poesia di Marziale, delle armonie e antinomie in ordine ai contesti su cui incide, della sua resa poetica e artistica. La nostra indagine non può non essere analitica, in una *farrago* qual'è quella dell'epigrammatica di Marziale, ma da essa cercheremo di enucleare i dati essenziali per la comprensione globale del fenomeno.

Negli *Epigrammaton libri* la mitologia si presenta in termini vari e difformi: essa si limita sovente ad esplicitare una

¹⁹ Secondo la definizione del Lessing, di stampo positivistico; questa teoria è stata contestata soprattutto dagli studiosi di estrazione romantica, come HERDER, e da molti dei moderni, per la schematizzazione di fondo che essa presuppone (cf. M. CITRONI, *La teoria lessinghiana dell'epigramma e le interpretazioni moderne in Marziale*, in «Maia», XXI (1969), pp. 215-243).

²⁰ Il magistero della forma in Marziale, come osserva H. L. CAIN (*Martial's canon of the epigram*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», LXXII (1914), p. XXIX, non pregiudica la sua originalità, ma la potenza.

²¹ A. R. BELLISSIMA, *Marziale - Saggi critici*, Torino, 1931, p. 97.

funzione essenzialmente topica, attraverso metonimie e appellativi ora comuni, ora lambiccati e ricercati, ma in molti altri casi il suo intervento è più massiccio e dà luogo a costruzioni ampie, in cui la favola ha una grande incidenza, costituendo talora l'essenza stessa della struttura poetica.

Esamineremo separatamente le due categorie di fenomeni, cominciando a trattare del mito come motivo topico.

Sapore di τόπος hanno i riferimenti alle Parche, al giardino di Alcino, al mito di Ganimede, agli illustri vegliardi Priamo, Nestore e Pelia.

Gli accenni al *cinaedus* *Idaeus* investono per lo più la sfera adulatoria²² e chiamano in causa Domiziano (come in VIII, 39, 3 s.²³, a proposito della magnificenza del palazzo dei Ce-

²² Non rientra nei limiti di questo lavoro trattare in maniera esaustiva la *vexata quaestio* dell'adulazione in Marziale. Si è detto già molto pro e contro il poeta, ma forse la verità a questo riguardo sta nel mezzo. Avere esaltato un imperatore come Domiziano potrebbe apparire colpevole a noi che guardiamo in prospettiva quel periodo, ma ben più esigue erano le possibilità del provinciale di *Bilbilis* di vedere le cose nella loro giusta luce. E poi qual'è la misura del giudizio su Domiziano? Troppe ombre, ma non poche luci può oggi proiettare la storia sulla figura del *calvus Nero*, (cf. BOISSIER, op. cit., p. 322, *P.W.* VI, col. 2549, s.v. *Domitianus*, W. H. SEMPLÉ, *The poet Martial*, in « The John Rylands Library », Manchester, XLII (1959-60), p. 56 ss., nonché, sull'evoluzione del concetto di *princeps*, N. SCIVOLETTO, *Da Velleio Patercolo a Marziale*, in « Giornale italiano di Filologia », VIII (1955), p. 105-115).

D'altra parte l'attribuzione di qualità divine a Domiziano era una prassi di rito sollecitata dallo stesso *princeps*; e ben a ragione il MARCHESI (*Valerio Marziale*, op. cit., p. 33) vede nel *corpus* degli epigrammi adulatori « gli estratti dei nuovi panegirici consolari e senatori, che il poeta ripete colla vana speranza di conservare le amicizie e il pane ».

²³ Questo epigramma, il 36 dello stesso libro e il secondo del IX, secondo SERAFINI (*M. Valerio Marziale*, Treviso 1941, p. 15), « risentono da vicino l'influsso del *Carmen saeculare* e delle poesie encomiastiche di Orazio, avvilendo però la stupenda, seppur fredda, perfezione delle Odi ».

Tra Orazio e Marziale esistono evidenti convergenze, ma anche rilevanti divergenze: cf. E. BOUCHER STEVENS, *Martial and the 'Calabrian' Poet*, in « Classical Weekly », XXXVII (1943-44), pp. 172-173; H. SZELEST, *Martials satirische Epigramma und Horaz*, in « Altertum », IX (1963), pp. 27-37; G. DONINI, *Martial I*, 49: « *Horatius in Martiale* », in « American Journal of Philologie », LXXXV (1964), pp. 56-60.

sari, e IX, 36 sui mille Ganimedi del *princeps*²⁴), e il suo favorito Earinos (il quale *nec Ganymedeas mallet habere comas*²⁵), nonché, in XII, 15, 7 (*haec sunt quae Phrygium decent ministrum*), Nerva, con tardiva e sospetta condanna del periodo domiziano²⁶. Infine in I, 6, 1 s. il prodigio mitico *Aetherias aquila puerum portante per auras / inlaesum timidis unguibus haesit onus*²⁷ illustra un episodio reale non meno prodigioso. la clemenza dei leoni di Cesare.

Maggiore risalto ha il τόπος quando si inserisce in un contesto più vivo, come in *ep.* IX, 73²⁸ al v. 6, *et pruris domini cum Ganymede tui*, e in X, 66, dove deplora che Teopompo, ad onta dei suoi vezzi amatori, sia stato relegato in cucina (allora, commenta il poeta, *Iuppiter utatur iam Ganymede coco*, v. 8), e soprattutto nella battuta pesantemente oscena di II, 43, 14, *at mihi succurrit pro Ganymede manus*. Incolore invece il rilievo di X, 98, 1 s.:

Addat cum mihi Caccubum minister
Idaeo resolutior cinaedo.

Il motivo della vita che va vissuta non a lungo, ma intensamente²⁹, è espresso in VI, 70 con l'accento a Priamo e a

²⁴ In forma dialogica. Cf. sull'argomento J. ELMORE, *Notes on the dramatic elements in Martial*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association », XLIII (1912), p. LXXI.

²⁵ IX, 16, 6.

²⁶ Cf. sull'argomento PEPE, op. cit., p. 124, le cui conclusioni ci sembrano però troppo benevole nei riguardi di Marziale.

²⁷ Sul ciclo del leone e della lepre cf. K. BARWICK, *Zyklen bei Martial und in den kleinen Gedichten des Catull*, in « Philologus », CII (1958), p. 291.

²⁸ « Autoironia scanzonata, ma non troppo, o piuttosto malinconica ironia di un uomo che di fronte alla vita sente solo il torto di essere nato poeta » (PEPE, op. cit., p. 178); quanto alla genesi di questo momento depressivo, conveniamo con Augello (*Roma e la vita romana testimoniata da Marziale*, in « Annali del Liceo classico Garibaldi di Palermo », N.S., 5-6 (1968-69), p. 251) che a Roma « la via della ricchezza passava per l'iniquità », e il poeta se ne adombrava.

²⁹ « Marziale ... è un adoratore della vita, né trova all'infuori di essa alcuna memorabile traccia dell'opera umana » (C. MARCHESI, *Valerio Marziale*, op. cit., p. 46 s.).

Nestore. La loro lunga vita non è che un breve vivere (VIII, 64³⁰, ai vv. 13 s., *tam multos quis enim fuisse credat / natales Priamive Nestorisve?*).

Egli fa osservare a Lauro, che è sempre indeciso:

Peleos et Priami transit et Nestoris aetas
et fuerat serum iam tibi desinere³¹.

Nestore appare ancora paradigma di longevità nell'augurio che si fa al visitatore pietoso nell'epicedio VII, 96, 7 s.³²:

sic ad Lethaeas, nisi Nestore senior, undas
non eat, optabis quem superesse tibi.

Pylia quater senectam augura Marziale al princeps in uno scialbo epigramma laudativo³³. Più vivace la frecciata contro il falso aspirante suicida di XI, 56, 13 s., *o quam tu cupies ter vivere Nestoris annos / et nihil ex ulla perdere luce voles!* e la notazione aristofanese, ai limiti dell'iperbole, di VI, 71, 3 s.³⁴ *tendere quae tremulum Pelian Hecubaeque maritum / possit ad Hectoreos sollicitare rogos* (a proposito di una ballerina molto sexy); ancora più esplicito e puntuale il nostro in XI, 60, 3, una vera «cochonnerie», dove si parla di una certa Flogide³⁵, la quale

ulcus habet Priami quod tendere possit alutam
quodque senem Pelian non sinat esse senem.

³⁰ Riguardo al carattere, sorridente e pacato, di questo epigramma cf. H. LUCAS, *Martial's Kalendae nataliciae*, in «Classical Quarterly», XXXII (1938), p. 5.

³¹ II, 64, 3 s.

³² Ma è originale? P. LAURENS (*Martial et l'épigramme grecque du I^{er} siècle ap. J.C.*, in «Revue des Études latines», XLIII (1965), p. 319) ne dubita, e addita come modelli *A.P.* 280 e 558.

³³ VIII, 2, 7. Fa parte del ciclo dell'imperatore (cf. BARWICK, *Zyklen ...*, art. cit., p. 285).

³⁴ Cf. *Priap.* 19, *Teletusa circulatrix / crissavit / sic ut / posset privignum quoque / movere Phaedrae*.

³⁵ Uno dei nomi — osserva giustamente O. AUTORE (*Marziale e l'epigramma*

I giardini di Alcinoò ricorrono più volte: per esaltare la villa di Giulio Marziale ³⁶ e le serre di Entello ³⁷ o per cantare l'incanto del podere di *Bilbilibis* donatogli da Marcella (*Si mihi Nausicaa patrios concederet hortos / Alcinoò possem dicere «Malo meos»*³⁸) o l'esiguità del *Nomentanum* (X, 94, 1 s., *Non mea Massylus servat pomaria serpens / regius Alcinoi nec mihi servit ager*).

Infine, in una tenzone gentile con un altro poeta a cui ha inviato degli epigrammi, Marziale osserva ³⁹:

tam mala cur igitur dederim tibi carmina, quaeris?
Alcinoò nullum poma posse dedisse putas.

La ninfa Castalia e il Permesso affiorano in epigrammi piattamente laudativi, come VII, 22 ⁴⁰, per Lucano, VIII, 70, 3 ss., per Nerva, qui anteposto addirittura a Tibullo, e IX, 18, 8, dove adulare e chiedere sono in perfetta simbiosi.

L'accento alle Parche là dove il poeta — e ciò avviene spesso — avverte l'inesorabilità della morte, non rivela particolari doti di originalità, né suscita particolari emozioni poetiche. Lachesi è *invida* (X, 53, 3, e con lieve *variatio* in IX, 76, 6, *invidit de tribus una soror*); le tre dee sono definite *tetricae* (VII, 96, 4). Del tutto convenzionale l'intervento di Lachesi in I, 88, 9, epitaffio funebre di ispirazione catullia-

greco, Palermo 1937, p. 56) — ricercati a bella posta « in relazione diretta ai valori di ciascuna in materia erotica ».

³⁶ XI, 64, 29. Cf. H. SZELEST, *Martial und die römische Gesellschaft*, in « Eos », III (1963), p. 183.

³⁷ VIII, 68, 1 s.

³⁸ XII, 31, 9 s.

³⁹ VII, 42, 5 s.

⁴⁰ Comunque, se poniamo in raffronto questo epigramma e gli altri due del trittico lucaneo col carme 7 di *Silv.* II, lungo ben 135 esametri, noteremo il divario esistente con Stazio anche là dove Marziale è enfatico e generico.

na ⁴¹, in IV, 54, 5 s., 9 s., e in XI, 36, 3 s.: quest'ultimo epigramma è espressione di puro virtuosismo.

Il motivo trito si accende improvvisamente in IV, 73, 1-4, dove troviamo Vestino beato per avere ottenuto dalle Parche una breve dilazione, onde fare testamento ⁴²:

Cum gravis extremas Vestinus duceret horas
et iam per Stygias esset iturus aquas,
ultima volventis oravit pensa sorores,
ut traherent parva stamina pulla mora.

Creso e Iro sono i termini di confronto della ricchezza e della povertà spesso in chiave iperbolica, come in V, 39, 8, dove Marziale afferma:

Croeso divitior licet fuissem,
Iro pauperior forem, Charine,

solo che egli, accanito *heredipeta*, avesse offerto al morituro un piatto di fave per ogni testamento stilato in suo favore ⁴³, mentre in XII, 32 lo spirito mordace del poeta si scatena impietosamente nella descrizione dello sgombero di Vacerra ⁴⁴, *non recenti pallidus magis buxo / Irus* (v. 8 s.).

⁴¹ Cf. J. FERGUSON, *Catullus and Martial*, in « Proceedings of African Classical Association », 1936, p. 14. Troppo laudativo, a nostro parere, il giudizio di S. JOHNSON (*The obituary epigrams of Martial*, in « Classical Journal », XLIX (1954), p. 267), il quale parla di tono « genuinely elegiac ».

⁴² « Mai morte più serena e semplice è stata così presentata, e in maniera così serena e semplice » (PEPE, op. cit., p. 185).

⁴³ « Les exagérations (i. in M.) sont ordinairement spirituelles, mais leur comique appartient à la catégorie de l'humour poétique » (J. H. KRUISE, *L'originalité artistique de Martial*, in « Classica et Mediaevalia », IV (1941), p. 269).

⁴⁴ Uno degli epigrammi più famosi, ma anche dei più controversi: secondo AUGELLO (*Roma ...*, art. cit., p. 269), qui Marziale « ritrae con una vivacità e un'ironia più amara che divertita, la quale commuove anche noi »; invece I. LANA (art. cit., p. 242) rileva che « quando la caricatura sta per diventare poesia, Marziale non sa contenersi, ma l'ansia di non tacere nulla lo fa cadere ».

Il tradizionale affettuoso *sodalicium* fra Oreste e Pilade è topico in VII, 45, 8, dove Ovidio⁴⁵ appare legato all'amico Massimo da un'amicizia che trascende la crudeltà della sorte.

Dagli amici ai gemelli: IX, 51, 8, *pro Polluce mones Castora ne redeat*, nella gara d'affetto fra Lucano e Tullo.

Altre notazioni mitiche si colgono alla spicciolata in vari epigrammi: si tratta talora di metonimia volta ad illuminare un opaco e piatto componimento encomiastico: in V, 1 e ancor più stancamente in V, 7.

Le iperboli si sprecano in VIII, 36, 5 s., dove l'Ossa aggiunto al Pelion sembra un'inezia di fronte alla mole del palazzo imperiale⁴⁶. E Giove, cresciuto sotto la protezione di *Cu- retes semiviri*, è meno apprezzabile di Domiziano che gode la protezione di Giove (IX, 20).

Gli *aequora... Scyllae* sono addotti per infiorare gli osanna a Ovidio e Cesonio Massimo (VII, 44) — qui comunque pare si tratti di sincera ammirazione — e a Deciano (I, 39)⁴⁷.

Né le cose stanno meglio là dove (X, 51), con leziosità arcadica, si celebra, in un tripudio di figurine mitiche — fra cui fa spicco la *paelex Attica* (Filomela), che *Ismarium... plorat Ityn* (v. 4) — la dolcezza degli ozi tirreni.

Leziosità e μέωσις si danno la mano in VI, 43, in cui il poeta esalta Baia, dove (v. 2) *cana... sulphureis nymphæ nata-*

⁴⁵ L'epigramma fa parte appunto del ciclo di Ovidio (cf. BARWICK, *Zyklen* ... art. cit., p. 298).

⁴⁶ Riguardo alla documentazione offerta da Marziale sulla Roma domiziana cf. F. CASTAGNOLI, *Roma nei versi di Marziale*, in « Athenaeum », N. S. XXVIII (1950), pp. 67-68; G. LUGLI, *La Roma di Domiziano nei versi di Marziale e di Stazio*, in « Studi Romani », IX (1961), p. 1-17. Marziale fu un innamorato di Roma, e il suo ritorno a *Bilbilis*, ben lungi dal dargli la sospirata pace, lo stroncò, perchè egli « vedeva impallidire in un crepuscolo di morte il caro mondo della sua poesia » (U. E. PAOLI, *Il poeta di Roma vivente*, in *Uomini e cose del mondo antico*, Firenze 1947, p. 328).

⁴⁷ L'epigramma fa parte del ciclo degli amici (cf. BARWICK, *Zyklen* ..., art. cit., p. 293).

tur aquis, e in VI, 86, 3:

istud, crede mihi, Ligeia, belle
qui mavult heres divitis esse Midæ,

quando può godersi quella autentica ricchezza che è il vino di Sezze.

Ma spesso questi motivi trascendono il τόπος, rivelando una vitalità insospettata, diventano richiamo, ipostasi, materializzazione di sensi reconditi. E per lo più ciò avviene nel contesto degli epigrammi scommatici, irrisori o fortemente polemi- ci o nelle notazioni di sapore decisamente realistico. È il caso di XI, 99, 5⁴⁸: *sic constringuntur gemina Symplegade culi*.

Demens è, dice il poeta, la tua *mentula*, se, *cum possis Hecuben, non potes Andromachen!* (III, 76, 4).

Ancora il mondo omerico in funzione evocatrice (I, 62, 6): *coniuge Penelope venit, abit Helene*: qui il carattere parodistico è scoperto, e, in fondo, è scoperta anche la vacuità di quelle parole messe qui ad etichettare un banale caso di cedimento femminile; l'accostamento fatto dal Pepe⁴⁹ al racconto petroniano della matrona di Efeso mi sembra almeno esagerato⁵⁰.

Per la tribade Bassa (I, 90) ci si richiama al *Thebanum aenigma* per spiegare *hic ubi vir non est, ut sit adulterium* (v. 10).

La ninfomania di Ligeia sarebbe meno disgustosa se non ci fosse di mezzo anche l'età; e il poeta osserva (X, 90, 5 s.):

istud, crede mihi, Ligeia, belle
non mater fecit Hectoris, sed uxor.

⁴⁸ « Grottesco mostruoso »: così PEPE, op. cit., p. 58.

⁴⁹ Op. cit., p. 23.

⁵⁰ Lo stesso dicasi per la definizione che ne dà il LAURENS (art. cit., p. 337), di « portrait satirique », in quanto essa non involge problemi morali né si esprime coi toni propri della satira.

Talora si gioca su etimologie evidentemente inventate: in III, 78, 1 s. Marziale dice:

Minxisti currente semel, Pauline, carina.
meiere vis iterum? iam Palinurus eris,

dove è evidente il *lusus Palinurus* = πάλιν οὐρεῖν.

Altro *lusus* in VII, 38, 1, dove Marziale presenta un prototipo di bruttezza, che, guarda caso, si chiama Polifemo⁵¹, e in IX, 72, dove Libero si rifiuta di concedere al poeta il dono di... Libero.

V'è in IV, 43, 7 s.⁵² il beffardo giuramento:

iuro per Syrios tibi tumores⁵³,
iuro per Berecynthios furores,

mentre Elpenore, compagno di Ulisse, è richiamato per ammonire Filostrato che indulge troppo al bere (XI, 82, 3, *paene imitatus obit saevis Elpenora fatis*⁵⁴).

Marziale, com'è noto, rifuggiva da avventure con donne di età rispettabile, e lo dichiara più volte esplicitamente, ma in III, 32, 3 s. ama rivestire il suo disdegno di paludamenti mitici:

possum Hecubam, possum Niobam, Matrinia, sed si
nondum erit illa canis, nondum erit illa lapis⁵⁵.

⁵¹ Di Polifemo Marziale pone in risalto la bruttezza. In effetti questo personaggio, che è un misto di divino e di bestiale, per l'antica mitologia costituiva uno dei termini del conflitto fra natura e cultura (cf. G. S. KIRK, *Myth: its meaning and functions in ancient and other cultures*, Cambridge University Press 1970, p. 162 ss.).

⁵² Qui Marziale parrebbe alludere ad una credenza popolare, secondo cui Iside rendeva idropici gli spergiuri.

⁵³ *Tumores* e *furores* sono spesso attribuiti alla collera delle divinità orientali.

⁵⁴ *Od.* X, 552 ss.

⁵⁵ Stratone (*A.P.* XII, 11) dice: οὐκ ἔδυνήθη, perché l'amasio Filostrato era troppo giovane.

In *ep.* II, 41, di ispirazione catulliana ⁵⁶, il poeta suggerisce a Massimina di dissimulare così la sua bruttezza (v. 13 s.):

vultus indue tu magis severos,
quam coniunx Priami nurusque maior.

Qui siamo al «clou» della bruttezza ⁵⁷, ma non mancano casi come quello di Paolino, i cui piedi sono simili a quelli del piè veloce Achille ⁵⁸ e di lunghezza ancor più considerevole (*sine fine*): «calembour» vicino al processo del vero «humour».

Si sfugge alle Sirene, ma non alle *fabulae* di Canio (III, 64, 1-4).

Infine Achilla, grazie al denaro di Gabinia ⁵⁹, è passato da pugile a cavaliere:

Castora de Polluce Gabinia fecit Achillan;
πύξ ἀγαθὸς fuerat, nunc erit ἱππόδαμος ⁶⁰.

Per devastare il *Nomentanum* non è necessario il cinghiale Caledonio: basta un topo (XI, 18, 17 s.):

finis mus populatur et colono
tamquam sus Calydonius timetur ⁶¹.

Nei casi finora esperiti, la componente mitica, qualunque sia il suo effetto e la sua destinazione, si presenta come una nota-

⁵⁶ Cf. C. W. MENDELL, art. cit., pp. 1-20.

⁵⁷ Porre l'accento sulle deformità fisiche era tradizionale per i Romani, come si ricava, tra l'altro, dai due teorici del riso, Cicerone e Quintiliano (cf. J. P. CÈBE, *La caricature et la parodie dans le monde romain des origines à Juvénal*, Paris 1966, p. 153).

⁵⁸ II, 14, 3 s.

⁵⁹ Vi è qui un'eco dei ben noti interessi delle signore per gli atleti.

⁶⁰ VII, 57.

⁶¹ Quest'epigramma, un fuoco di fila di «imaginationes lilliputiennes» (KRUUSE, art. cit., p. 268), è indubbiamente uno dei più preziosi (cf. P. PARRELLA, *La vita letteraria di Roma negli epigrammi di Marziale*, Napoli 1946, p. 33, W. GILBERT, *Zur Erklärung von Martial*, in «Neue Jahrbücher», 1887, p. 150), anche se vi si ravvisano chiare suggestioni di *A.P.* XI, 249 (Lucillio).

zione rapida, come una pennellata ulteriore, che non incide in maniera determinante sul tessuto d'insieme dell'epigramma.

Vi sono però molti altri casi in cui la presenza del mito è massiccia e presenta una articolazione, la quale, in rapporto soprattutto con la brevità e rapidità del componimento epigrammatico, appare senz'altro sintomatica.

Naturalmente, in questa seconda parte della nostra indagine, al fine di una più adeguata penetrazione del problema, riteniamo opportuno tener presente la destinazione degli epigrammi, enucleandoli in base al loro genere specifico.

a) Epigrammi di carattere adulatorio.

Primeggiano qui per numero e intensità quelli dedicati a Domiziano; ve ne sono per varie occasioni: per la nascita del figlio⁶², come per il ritorno dell'imperatore dalla spedizione in Sarmazia (VIII, 21): qui la gioia del poeta si traduce in uno scoppiettante susseguirsi di accostamenti mitici:

Ledaeo poteras abducere Cyllaron astro:
ipse suo cedet nunc tibi Castor equo.
quid cupidum Titana tenes? Iam Xanthus et Aethon
frena volunt, vigilat Memnonis alma perens (v. 5 ss.).

Per la grande occasione non possono mancare i giochi solenni, e Marziale, già cantore di grossi spettacoli, non esita ad esclamare (VIII, 78, 1 ss.):

Quos cuperet phlegraea suos victoria ludos,
Indica quos cuperet pompa, Lyaeae, tuos,
fecit Hyperborei celebrator Stella triumphii.

⁶² VI, 3, nello spirito dell'*ecl.* IV di Virgilio (cf. J. W. SPAETH Jr., *Martial and Vergil*, in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association » LXI (1930), p. 25).

Ercole è chiamato ripetutamente a verificare la sua fama al vaglio delle imprese di Domiziano; ma la sconfitta del figlio di Alcmena è inevitabile in questa σύγκρισις fra cielo e terra: è quanto il poeta enuncia in V, 65 e ribadisce in IX, 101, affermando (v. 23 s.):

Herculeum tantis numen non sufficit actis:
Tarpeio deus hic commodet ora patri.

«Oh se tu, Ercole, avessi avuto lo stesso volto di Domiziano! Certamente non saresti stato schiavo di Euristeo⁶³, ma avresti comandato su di lui, avresti evitato la camicia di Nesso e il rogo Eteo» (IX, 65)⁶⁴,

Lydia nec dominae traxisses pensa superbae
nec Styga vidisses Tartareumque canem (v. 10 s.).

Atlante, gli altri dei e lo stesso Giove non potrebbero estinguere i debiti contratti con Domiziano: così in *ep.* IX, 3, mentre in IX, 34⁶⁵ si esaspera e si dilata, in un'atmosfera di ridicolo, il motivo svolto nel citato *ep.* IX, 20:

Iuppiter Idaei risit mendacia busti,
dum videt Augusti Flavia templa poli⁶⁶;
«Gnosia vos», inquit, «nobis monumenta dedistis:
cernite quam plus sit Caesaris esse patrem»⁶⁷.

⁶³ Eracle è esempio di divinità eroica, perchè divenne dio dopo avere superato tante prove, ma a Marziale qui preme porre in risalto gli aspetti negativi dell'«Heldensage», il *servitium* dell'eroe. Forse alla base di ciò sta pure una critica sottintesa contro il paradosso mitico per cui un uomo fortissimo diveniva schiavo di un uomo comune.

⁶⁴ Qui, come in VIII, 50; IX, 103; X, 35, LAURENS (art. cit., p. 330) ravvisa «un'opposition laudative, consistant à déprécier systématiquement les réalisations du passé au profit du présent, à humilier les prodiges de la fable devant ceux de l'actualité».

⁶⁵ Ispirato da *A.P.* VII, 275 (cf. E. PERSCH, *De Valerio Martiale Graecorum poetarum imitatore*, Berlin 1911, p. 10).

⁶⁶ V. 1 s. A Creta si mostra la tomba di Zeus.

⁶⁷ V. 7 s.

Alla corazza del principe è dedicata una ἔκφρασις contrappuntata da vari *flosculi mitici* (VII, 2), in cui il Laurens⁶⁸ crede di vedere un succedaneo di svariati generi: epitalamio, ode, panegirico.

E non possono mancare in questa atmosfera i voti di lunga vita in occasione del genetliaco (IV, 1, 1 ss.)⁶⁹:

Caesaris alma dies et luce sacratior illa
 conscia Dictaeum qua tulit Ida Iovem,
 longa, precor, Pylioque veni numerosior aevo.

Divinità maggiori e minori fanno da amabile e convenzionale sfondo ai voti espressi per Carpo e Norbana⁷⁰, e Saturno appare in una rievocazione al limite fra la storia e il mito, per celebrare il ritorno in patria di Prisco Terenzio (XII, 62).

Un accostamento *per similia* al mito di Evadne e di Alceste è suggerito al poeta dall'amore coniugale di Nigrina (IV, 75, 5 ss.), una donna «che sembra venir fuori dal mondo femminile dell'ormai lontano buon tempo della repubblica»⁷¹:

arserit Euhadne flammis iniecta mariti,
 nec minor Alcestin fama sub astra ferat:
 tu melius.

In XII, 2⁷² l'esaltazione di Stella, culminante nei vv. 12 ss.,

clarus Hyanteae Stella sititor aquae:
 fons ibi Castalius vitreo torrente superbit,
 unde novem dominas saepe bibisse ferunt,

⁶⁸ Art. cit., p. 328.

⁶⁹ Cf. *A.P.* VI, 235; IX, 349.

⁷⁰ VII, 74; cf. J. W. SPAETH, *Martial and the roman crowd*, in « Classical Journal », XXVII (1932), p. 253 s.

⁷¹ PEPE, op cit., p. 22.

⁷² Cf. A. SCHULTEN, *Martials Spanische Gedichte*, in « Neue Jahrbücher », 1913, p. 462.

si solleva ad una chiara coscienza di sé nel finale, che riscatta pure l'adulazione accademica con un tratto di vera commozione.

b) *Epigrammi d'occasione.*

Il mito, largamente usato, sottolinea ed esaspera la leziosità di questi componimenti, spesso vacui e incolori. In taluni di essi, come, ad es., in V, 48, 3 ss., si è indotti ad ipotizzare addirittura un sottofondo ironico, tanto è il divario tra la futilità del pretesto e la solennità del tono:

. sic cessit habenis
audaci questus de Phaetonte pater:
talis raptus Hylas, talis deprensus Achilles
deposuit gaudens, matre dolente, comas.

V, 55 (ἐκφρασις di una statua rappresentante Giove e la sua aquila) è un *epyllion* incentrato sull'amore di Giove per Ganimede. Siamo ben lontani dalla poetica dell'*hominem pagina nostra sapit*.

Ancora Ganimede come termine di confronto per l'esaltazione del giovanetto Cesto in un epigramma (VIII, 46) di convenzionale e rarefatta atmosfera mitologica.

Né altro scopo, se non di introdurre il mito di Procne, ha la favoletta delle rondini che puniscono ferocemente la diserzione di una collega (V, 67).

L'amicizia, inconsueta, del leone e dell'ariete (IX, 71) fa esclamare al poeta (v. 7 ss.):

Quid meruit terror Nemees, quid portitor Helles,
ut niteant celsi lucida signa poli?
sidera si possent pecudesque feraeque mereri
hic aries astris, hic leo dignus erat.

Talora la leziosità della rievocazione si inserisce in un quadro di natura, ma ciò, ben lungi dal conferire concretezza e

vivezza, fa perdere alla descrizione della campagna il senso del *rus verum barbarumque*⁷³. È il caso di IV, 44, che rievoca la eruzione del Vesuvio:

haec iuga, quam Nysae colles plus Bacchus amavit,
 hoc super Satyri monte dedere choros.
 haec Veneris⁷⁴ sedes, Lacedaemone gratior illi,
 hic locus Herculeo nomine clarus erat⁷⁵.

Più viva, anche se resa nello stile dell'epigrammatica greca, la descrizione della fontana in VII, 50:

Fons dominae, regina loci quo gaudet Ianthis,
 gloria conspicuae delictumque domus,
 cum tua tot niveis ornetur ripa ministris
 et Ganymedeo luceat unda choro:
 quid facit Alcides silva sacratus in ista?
 tam vicina tibi cur tenet antra deus?
 numquid Nympharum notos observat amores,
 tam multi pariter ne rapiantur Hylae?⁷⁶

Dai colli Euganei Marziale riporta un lezioso quadretto fatto di laghi, fiumi e Driadi (IV, 25, 3 ss.): qui il nostro ha la mano felice nel far rivivere «i fantasmi delle leggende chiamando le cose con l'oscuro linguaggio del mito»⁷⁷:

quaeque Antenoreo Dryadum pulcherrima Fauno
 nupsit ad Euganeos Sola puella lacus
 et tu Ledaeo felix Aquileia Timavo,
 hic ubi septenas Cyllarus hausit aquas.

⁷³ Cf. sull'argomento il magistrale articolo di B. CROCE, *Marziale: l'epistola a Basso*, in « Critica », XXXVIII (1940), pp. 197-202.

⁷⁴ Protettrice di Pompei (C.I.L. I, 1252).

⁷⁵ V. 3 ss.

⁷⁶ V. 1 ss.

⁷⁷ MARCHESI, *Valerio Marziale*, op. cit., p. 60 s.

La preghiera a Febo di IV, 45 è in linea con la convenzionalità del suo credo ⁷⁸; lo stesso dicasi per VI, 47, dedicato ad una ninfa, le cui acque l'avrebbero fatto guarire, e che il poeta immagina sia stata inviata a lui dalla ninfa Egeria, o che venga *Camenarum de grege nona* ⁷⁹.

Convenzionale e appesantito dal massiccio e farraginoso intervento dell'elemento mitico l'*ep.* VII, 15; leziosità e banalità in X, 89, 3 s.:

ore nitet tanto quanto superasset in Ide
iudice convictas non dubitante deas,

ἔκφρασις di una copia della Giunone di Policleto, in VI, 13, 7 s., una *curiositas* di ascendenza greca ⁸⁰,

ut Martis revocetur amor summique Tonantis,
a te Iuno petat ceston et ipsa Venus,

a proposito di una statua che sembra parlante, e in VIII, 50, 8-16, in cui la componente adulatoria costituisce ulteriore motivo di scadimento poetico.

Una festosità arcadica, nel complesso accettabile, nell'accenno ai Fauni e a Pan in IX, 61:

saepe sub hac madidi luserunt arbore Fauni (v. 11)

dumque fugit solos nocturnum Pana per agros,
saepe sub hac latuit rustica fronde Dryas (v. 13 s.).

Catullo con le sue *Veneres Cupidinesque* non riesce a ri-

⁷⁸ Qui è vicino *A.P.* VI, 244 (Crinagora) e soprattutto *A.P.* 198 (Antipatro), con cui si colgono anche corrispondenze puntuali: *Haec tibi pro nato plena dat laetus acerra, / Phoebe* (v. 1 s.) — Φοῖβη θῆκε Λύκων πρῶτον γέρας *impleat innumeras Burrus Olympiadas* (v. 4) — Εὐκλείδην πολὺς ἄχρως ἄγοιτε τριχός;

⁷⁹ Le vecchie divinità italiche avevano finito per confondersi con le Muse.

⁸⁰ Cf. GILBERT, art. cit., p. 145.

scattare dalla vieta approssimazione ⁸¹ il brano IX, 11, 5 ss., dall'andamento talora molle e sdolcinato:

nomen nectare dulcius beato ⁸²,
quo mallet Cybeles puer vocari
et qui pocula temperat Tonanti,
quod si Parrhasia sones in aula,
respondent Veneres Cupidinesque.

E che dire di IX, 103, che per il suo pesante carico mitologico appare più congeniale ad uno Stazio ⁸³ che ad un essenziale e sbrigativo cantore dell'uomo «nudo»?

Ardua impresa accreditare delle *nugae* presso Plinio, scrittore serio, uomo politico, magistrato e *patronus* ambito (X, 19); il poeta perciò è costretto ad elevare il tono del discorso; ma si vede che macina a vuoto.

c) *Epigrammi funebri.*

Scarsa l'incidenza della componente mitica sull'epigramma funerario. V'è l'epicedio per Rufo (XII, 52), in cui la Tindaride, il frigio Paride e Proserpina rapita fanno da contrappunto ad una vicenda di sapore romantico, dove amore e morte giocano un ruolo di notevole rilievo; si tratta di uno dei casi in cui il linguaggio mitico non occlude la spontaneità e la sincerità del sentimento.

Anche in VI, 68 certe sottigliezze mitologiche, come l'intervento delle ninfe marine e di Ila, nulla tolgono alla commozione del poeta per l'acerba morte del *puer* Eutico ⁸⁴.

⁸¹ Cf. M. SCHUSTER, *Kritische und erklärende Beiträge zu Martial*, in « Rheinisches Museum », 1926, p. 347.

⁸² Cat. 99, 2, *saviolum dulci dulcius ambrosia*.

⁸³ *Therapnaei fratres* in Stat. *Theb.* VII, 793.

⁸⁴ Invece A. ROMIZI (*Un aspetto poco studiato di Marziale*, in « Atene e Roma », X (1907), p. 241) ritiene poco opportuno qui il richiamo alle « favole » mitiche.

Ben altro discorso per l'epicedio XI, 69, dedicato ad una cagna, il cui padrone

. . . non Erigones mallet habere canem,
nec qui Dictaea Cephalum de gente secutus
luciferae pariter venit ad astra deae (v. 4 ss.).

Nei casi fin qui trattati non sembra che l'intervento massiccio della mitologia sia servito, in genere, a dare tono alla poesia di Marziale. Ma si tratta di un tipo di poesia poco suscettibile, almeno per lui, di veri slanci, in cui la mitologia nulla o poco aggiunge, ma sostanzialmente nulla toglie.

d) *Epigrammi scommatici.*

Adesso, a conclusione della parte analitica del nostro lavoro, ci proponiamo di verificare gli effetti del mito su quella che riteniamo la sezione più rappresentativa dell'epigrammatica di Marziale: gli epigrammi scommatici. Là dove il poeta ondeggia tra «wit» e «humour», quale è l'incidenza, quale l'apporto dell'elemento mitologico?

Ad Ippocrate (IX, 94)⁸⁵ che gli chiede *mulsum* in cambio di *Santonica medicata... pocula virga*, egli, con fare sornione, obietta (v. 3 s.):

tam stupidus numquam nec tu, puto, Glauce, fuisti,
χάλκεα donanti χρύσεα qui dederas.

Il dispetto per certi lussi, evidentemente negati a lui (VI, 77)⁸⁶, è espresso con reiterate esemplificazioni mitiche:

Cum sis tam pauper quam nec miserabilis Iros,
tam iuvenis quam nec Parthenopaeus erat,
tam fortis quam nec cum vinceret Artemidorus (v. 1 ss.).

⁸⁵ Cf. *A.P.* XI, 61.

⁸⁶ Il tema della povertà è d'altra parte un τόπος dell'epigrammatica, ed è sfruttato anche da Catullo, che non era certo povero (cf. K.F. SMYTH, *Marial, the epigrammatist*, Baltimore 1920, p. 9).

A un tale, seminatore di discordia (VII, 24) nei riguardi dell'amico Giovenale⁸⁷, prima di augurare che continui a fare con la lingua quello che adesso fa (cioè il *fellator*), contesta con stringente dialettica (v. 3 ss.):

te fingente nefas Pyladen odisset Orestes,
 Thesea Pirithoi destituisset amor,
 tu Siculos fratres⁸⁸ et maius nomen Atridas
 et Ladae poterat dissociare genus.

E che dire di *Plotia*⁸⁹, che pur essendo (X, 67, 1 ss.)

Pyrrhae filia, Nestoris noverca,
 quam vidit Niobe puella canam,
 Laertes aviam senex vocavit,
 nutricem Priamus, socrum Thyestes,

non disarmare neppure da morta?

E a proposito dell'età non più verde di Lesbia, v'è tutto un «pot-pourri» di storia e di mito (X, 39):

Consule te Bruto quod iuras, Lesbia, natam,
 mentiris, Nata es, Lesbia, rege Numa?
 sic quoque mentiris. Namque, ut tua saecula narrant,
 ficta Prometheo diceris esse luto.

Il tema della tarda età è svolto altresì in *ep.* IX, 29, che chiama in causa Nestore e la Sibilla:

Saecula Nestorea permensa, Philaeni, senectae,
 rapta es ad infernas tam cito Ditis aquas?
 Euboicae nondum numerabas longa Sibyllae
 tempora: maior erat mensibus illa tribus (v. 1 ss.).

⁸⁷ Giovenale fu amico di Marziale e spesso lo imitò (cf. R. E. COLTON, *Juvenal's second satire and Martial*, in « Classical Journal », LXI (1963), pp. 68-71.

⁸⁸ *Amphinomius* e *Anapius*.

⁸⁹ *Plutia* secondo W. HERAEUS, *Zur neueren Martialkritik*, in « Rheinisches Museum », 1925, p. 329.

Pur riflettendo modelli greci ⁹⁰, e per il tema (parodia di epicedio), e per singoli motivi ⁹¹, questo epigramma presenta nella sua crudezza aspetti positivi.

Anche la componente pruriginosa trova largo appiglio nell'ambito della tradizione epico-mitica. È il caso di III, 85 ⁹², in cui la boccaccesca vicenda di un *moechus*, cui il marito offeso aveva tagliato il naso, suggerisce al poeta una soluzione più logica e funzionale, il taglio della parte responsabile,... ulteriormente pericolosa:

Quis tibi persuasit naris abscidere moecho?
non hac peccatum est parte, marite, tibi.
stulte, quid egisti? nihil hic tibi perdidit uxor,
cum sit salva tui mentula Deiphobi (v. 1 ss.) ⁹³.

Il mito di Ifigenia suggerisce a Marziale un sapido episodio (III, 91): uno scherzo di sacerdoti di Cibeles ai danni di un giovane, che si risolve con l'evirazione di un vecchio. A commento del fatto il poeta conclude (v. 11 s.) ⁹⁴:

Suppositam quondam fama est pro virgine cervam,
at nunc pro cervo mentula supposita est.

Episodi inediti di storia e di mitologia dovrebbero indurre la moglie ⁹⁵ riluttante a concedere al poeta quello che Ganimede

⁹⁰ Vedi soprattutto *A.P.* VII, 345.

⁹¹ Cf. AUTORE, op. cit., p. 43.

⁹² Il libro III, uno dei più scabrosi, fu scritto lontano dal controllo del « moralizzatore » Domiziano, a *Forum Cornelii*. Intorno a questo soggiorno cf. G. NORCIO, *Marziale ad Imola*, in « *Strenna storica bolognese* », X (1960), pp. 518-532.

⁹³ Cf. *En.* VI, 494 ss.

⁹⁴ Ovid. *Met.* XII, 34, *supposita fertur mutasse Mycenida cerva*; *Trist.* IV, 4, 67, *hic pro supposita virgo Pelopeia cerva*.

⁹⁵ Marziale era dunque sposato? Non parrebbe, anche se U. SCAMUZZI (*Contributo ad una obiettiva conoscenza della vita e dell'opera di M. Valerio Marziale*, in « *Rivista di Studi classici* », XIV (1966), p. 180 ss.) cerca di dimostrarlo come assai probabile. Come si spiega allora l'accenno all'*uxor*? Qui il poeta usa probabilmente la prima persona al posto di una terza indeterminata (cf. M. SCHUSTER, *Eine Eigentümlichkeit Martials* in « *Philologische Wochenschrift* », 1930, col. 209).

de offeriva a Giove. Sull'argomento si dilunga in XI, 104⁹⁶, una girandola erotica di eroi e di divinità, e in XI, 43, dove insieme con Ganimede è addotto Ila.

Altra anomalia sessuale in II, 84, e ancora una volta il dato mitologico è ripreso ed elaborato in funzione del fatto contingente:

Mollis erat facilisque viris Poeanthius heros:
vulnera sic Paridis dicitur ulta Venus.
cur lingat cunnum Siculus Sertorius, hoc est:
esse huic occisus, Rufe, videtur Eryx. (v. 1 ss.).

Uno strano tipo di collezionista di anticaglie è il vecchio Eucto, che con monotona cantilena va sciorinando i pregi dei suoi pezzi (VIII, 6, 5 ss.).

La toga che l'amico Partenio gli ha regalato è stupenda (VIII, 28):

non Athamantheo potius me mirer in auro,
Aeolium dones si mihi, Phrixe, pecus (v. 19 ss.),

però il suo mantello è liso: richiesta garbata di un altro dono⁹⁷ (non era alieno dall'uso di Marziale ringraziare per chiedere ulteriormente).

⁹⁶ Cf. *A.P.* V, 116, dove il poeta a un amatore di fanciulli consiglia di ... tentare la stessa via con la sua donna.

⁹⁷ Sugli aspetti sociali del problema del *cliens* al tempo di Marziale cf. F. L. JONES, *Martial the client*, in « *Classical Journal* », XXX (1936), pp. 335-361; R. MARACHE, *Aspects du problème social chez Martial et Juvénal*, in « *Revue des Études latines* », XXXVIII (1960), pp. 51-52; IDEM, *La poésie romaine et le problème social à la fin du I^{er} siècle. Martial et Juvénal*, in « *Information littéraire* », XIII (1961), pp. 12-19; G. AUGELLO, *Pratica e necessità del donare nella Roma di Marziale*, in « *Annali del Liceo classico Garibaldi di Palermo* », II (1965), pp. 339-351; J. LE GAL, *La nouvelle plèbe et la sportule quotidienne*, in *Mélanges A. PIGANIOL*, 1966, pp. 1449-1453. Sugli atteggiamenti spesso contraddittori del nostro riguardo a tale problema cf. A. R. BELLINGER, *Martial the suburbanite*, in « *Classical Journal* », XXIII (1928), pp. 425-435; F. B. KRAUSS, *The motive of Martial's satire*, in « *Classical Weekly* », XXXVIII (1944-45), pp. 18-20.

Calliodoro ha un buon censo, ma ha pure un fratello (V, 38): grave problema per i due «dioscuri»: il patrimonio comune, diviso, non risponde ai desideri di entrambi:

quid cum fratre tibi, quid cum Polluce molesto?
non esset Pollux si tibi, Castor eras (v. 5 s.)

aut imitare genus Ladae — cum fratre sedere
non potes —: alternis, Calliodore, sede (v. 9 s.).

Qui Marziale, nella sua «imagination humoristique», dà prova di grande «ingéniosité»⁹⁸.

In XI, 31, Atreo che squarta i figli di Tieste non appare più sadico di Cecilio che affetta zucche su zucche per i malcapitati *cenipetae*.

E quanti illustri sventurati, da Prometeo a Penteo, preferirebbero i loro tormenti al rasoio di Antioco (XI, 84)!⁹⁹ Sono figure che nella loro funzione antonomastica danno rilievo vivificante a tutto il contesto.

Il tema dell'amicizia si suole associare alle figure di Oreste e Pilade, di Teseo e Piritoo. In Marziale troviamo due variazioni dello stesso tema, in X, 11, dove il confronto con gli illustri prototipi della *sodalitas* offre, per contrasto, il destro a notazioni crudamente realistiche:

Nil aliud loqueris quam Thesea Pirithoumque,
teque putas Pyladi, Calliodore, parem.
dispeream, si tu Pyladi praestare matellam
dignus es aut porcos pascere Pirithoi (v. 1 ss.),

e in VI, 11, dove l'accento è più garbato e sfumato e si conclude con una γνῶμη, la quale non sarebbe dispiaciuta ad Ora-

⁹⁸ KRUUSE, art. cit., p. 269.

⁹⁹ Cf. *A.P.* 191 (Lucillio).

zio, e che arieggia Seneca¹⁰⁰:

ut praestem Pyladen, aliquis mihi praestet Oresten.
hoc non fit verbis, Marce: ut ameris, ama.

Talora le *fabulae* dei poeti servono a flagellare: così quando l'*acerbitas* di Marziale si scatena, ci troviamo dinanzi a passi come questo (X, 5, 13 ss.):

nec finiantur morte supplicis poenae,
sed modo severi sectus Aeaci loris,
nunc inquieti monte Sisyphi pressus,
nunc inter undas garruli senis siccus
delasset omnis fabulas poetarum.

E per Lupo, taccagno con gli amici, largo con l'amica, è invocata una pena riparatrice e funzionale nello stesso tempo (IX, 2, 13 ss.):

I nunc et miseros, Cybele, praecide cinaedos:¹⁰¹
haec erat, haec cultris mentula digna tuis.

C'è un epigramma (IX, 25)¹⁰² contro la vana gelosia di Afro, in cui dall'«Erwartung» all'«Aufschluss» si dipana tutta una filastrocca mitica, che esplode nell'ultimo verso col riferimento a due ciechi celebri:

Si non vis teneros spectet conviva ministros,
Phineas invites, Afer, et Oedipodas (v. 5 s.).

¹⁰⁰ *Epist.* IX, 6, *Si vis amari, ama.*

¹⁰¹ Per il culto di Cibebe e per i suoi evirati sacerdoti Marziale mostra sempre un grande disprezzo, non così per le divinità indigene, (cf. E. E. BURRIS, *Martial and the religion of his day*, in « Classical Journal », XXI (1925-26), p. 679). Sul cristianesimo tace del tutto: non provano nulla, anche se rispondessero al vero, i rapporti con S. Paolo ipotizzati da E. H. PIERCE, *Martial and St. Paul*, in « Classical Journal », XXVII (1932), p. 683 s.

¹⁰² Cf. *A.P.* XI, 155.

Nell'epigramma scommatico, e realistico in genere, l'incidenza della mitologia appare dunque nettamente positiva. Marziale qui è riuscito a far sue quelle favole e a dare ad esse una funzionalità che è logica, ma è anche poetica, razionalizzando il mito e facendone mezzo espressivo, e non di rado addirittura fulcro e supporto del suo γελοῖον.

La cosa non ci sorprenderà, se teniamo presente che un processo di razionalizzazione del mito era in corso da molti secoli ¹⁰³ nello stesso ambito religioso-filosofico. Marziale, certo, nell'operare questa commistione di mito e realtà non era spinto da preoccupazioni filosofiche o religiose: egli piuttosto cercava in quelle antiche saghe il carattere, l'immagine, lo spunto per dare corpo o corposità ai suoi fantasmi di «poète maudit» e di arrabbiato contestatore (talora anche di poeta aulico): alla base di questa *curiositas* per il mito stavano, come abbiamo visto, ragioni eminentemente letterarie, fomentate e lievitate da esperienze e tendenze culturali sue e dell'ambiente che lo circondava.

Un fenomeno di notevole portata, la cui incidenza risulterà più cospicua esaminando in sintesi i rapporti concettuali fra mito e realtà, enucleandoli e caratterizzandoli nel loro manifestarsi *per similia* o *per dissimilia*. Tralascieremo di proposito tutti i casi di comuni τόποι o di semplici notazioni coloristiche, per limitarci ai fenomeni più chiaramente indicativi.

a) *Per similia*

I, 61 L'aquila che porta Ganimede illeso — La lepre che *ingenti ludit in ore*

¹⁰³ Già al tempo di Esiodo si cominciarono ad interpretare le vecchie immagini e gli antichi simboli « with a nascent consciousness that they do go beyond the meaning proper » (F. M. CONFORD, *The unwritten Philosophy*, Cambridge 1950, p. 42; e non molto diversamente si esprimono M. P. NILSSON, *A history of Greek Mythology*, London⁵ 1953, p. 14 e C. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Paris 1966, II, p. 407).

- I, 62 Levina ai bagni si è guastata — È arrivata Penelope, è partita Elena
- II, 14 Lesto di piedi come Achille, Selio *cenipeta*
- II, 41 La *severitas* di Ecuba e di Andromaca si addice a Massimina
- II, 84 Duplice vendetta di Venere: Filottete *mollis* — Sertorio *cunnilingus*
- III, 64 Le Sirene — Canio *fabulans*: chi è più pericoloso?
- III, 78 Palinuro = *πάλιν οὐρεῖν*
- III, 85 Deifobo e il *moechus* ugualmente mutilati
- III, 91 Una cerva salva Ifigenia — una *mentula supposita* il puer insidiato
- IV, 75 Evadne, Alceste — Nigrina degna emula
- V, 39 Da Cresone ad Iro, Marziale *heredipeta* sfortunato
- VII, 38 Polifemo, Scilla — chi porta tali nomi si è già classificato
- VIII, 36 Ossa + Pelion: mole meno imponente della *domus* di Domiziano
- VIII, 46 Ippolito, Atte, Ganimede — Cesto non ha nulla da invidiare a costoro
- IX, 2 Cibele che castra *miseros cinaedos* potrebbe invece *praecidere* Lupo
- IX, 16 La chioma di Ganimede? Nulla di più di quella di Earinos
- IX, 25 Non vuoi che guardino Ila e Ganimede? Invita Edipi e Finei
- IX, 71 Il Leone di Nemea e l'ariete di Elle sono assunti in cielo — tocca ora a due strani amici, il leone e l'ariete
- IX, 94 Darà vino in cambio di assenzio come Glauco diede oro per bronzo?
- X, 66 Teopompo cuciniere? Allora diventi cuoco Ganimede

- X, 67 I fastidi di Lesbia quando si siede ricordano la navigazione degli Argonauti fra le Simplegadi
 XI, 18 Un topo per il *Nomentanum* è un cinghiale Caledonio
 XI, 31 Cecilio affetta le zucche come Atreo i figli di Tieste
 XI, 43 Gli eroi del mito alternavano la donna con l'amasio — non cerchi la moglie di essere bivalente
 XI, 82 A Filostrato troppo amante del vino, occorre lo stesso incidente di Elpenore
 XI, 84 Prometeo avrebbe preferito l'avvoltoio al rasoio di Antioco
 XII, 32 Vacerra = Iro; le sorelle = le Furie
 XII, 52 Elena-Menelao = Sempronio-Rufo, con qualche variante.

b) *Per dissimilia*

- V, 65 Il cielo ad Ercole giovane — a Domiziano vecchio
 V, 67 Innocente la rondine — Iti piuttosto andava punita
 VI, 11 Pilade e Oreste si amavano, non a parole, come ama Marco
 IX, 20 Giove protetto dai Cureti — Domiziano protetto da Giove
 IX, 36 Giove ha un solo Ganimede — Domiziano mille
 IX, 65 Se Ercole fosse stato come Domiziano non sarebbe divenuto schiavo di Euristeo
 IX, 101 Le imprese di Ercole fanno ridere di fronte a quelle di Domiziano
 X, 11 Teseo e Piritoo, Pilade e Oreste vanno ricordati per antifrasi nel caso di Calliodoro
 X, 94 Il *Nomentanum* non è il giardino di Alcino.

* * *

In conclusione, crediamo che la mitologia debba ritenersi elemento tutt'altro che trascurabile nella poesia di Marziale ed

escludiamo che essa contrasti con la schietta vena poetica del poeta, o possa comprometterla. Negli epigrammi scommatici, anzi, l'apporto del mito appare, come si è rilevato, nettamente positivo, e lo è proprio nella misura in cui consente a Marziale, fondamentalmente *scholasticus*, di essere irriverente e scanzonato nella piena consapevolezza dei suoi mezzi espressivi. Certe situazioni, certe tipizzazioni sarebbero risultate meno efficaci e alcune immagini meno icastiche senza l'apporto del mito. La parodia e la caricatura, infatti, hanno bisogno, per affermarsi, di stabilire un rapporto, un metro, un modulo di confronto; e quale metro, quale modulo più efficace, a questo scopo, delle figurazioni, delle situazioni universalmente note del mito? Non dimentichiamo, tra l'altro, che a Roma anche gli indotti vivevano ogni giorno la favola mitologica attraverso le innumerevoli statue, bassorilievi e pitture che popolavano edifici pubblici e privati, templi, bagni, ecc.

Parlare, poi, di convenzionalità, di espressioni retoriche in contesti di per sé convenzionali e retorici, mi pare poco indicativo in ordine al problema: gli epigrammi adulatori o alessandrineggianti nulla hanno da perdere e forse qualcosa da guadagnare da questi contrappunti.

Non v'è dunque, a nostro parere, alcuna contraddizione nel fatto che Marziale usi la mitologia: o, se contraddizione c'è, essa passa all'interno di tutta la sua poetica, la quale ondeggia spesso fra il realismo, che può talora farsi poetico, e il convenzionalismo, che poesia non sarà mai. Il mito partecipa di questa varia vicenda, ma non in senso univoco, come vuole la *communis opinio*, bensì muovendosi nell'alveo di tutto il mondo poetico di Marziale, di cui costituisce una componente non secondaria, seguendone le alterne vicende.

Il mito e la realtà non erano per Marziale aspetti antinomici, anzi talora si integravano, perché egli, parodista e disin-

cantato pittore di vizi e difetti del suo tempo, trovava ampio spazio in quel campo che era stato sin da Aristofane aperto alle più fertili esperienze.

Un campo che offriva, tra l'altro, l'opportunità a lui, scettico dissacratore di tradizioni che sapevano ormai di ipocrisia, di smitizzare leggende consuete dall'uso, di aprire una falla nella mitografia tradizionale, ghiotto pasto ormai solo di declamatori e di poeti epici per lo più da strapazzo: questo negli epigrammi scommatici, rudi e asprigni, ma forse, velatamente, anche negli epigrammi adulatori o puramente leziosi; i quali peraltro restano — con o senza l'intervento del mito — la parte caduca della sua produzione.

Marziale dunque usò la mitologia, ma non se ne fece schiavo, come altri poeti del suo tempo; essa gli soccorse dove la banalità dello spunto laudativo richiedeva un puntello aulico e dove la violenza scommatica richiedeva, per farsi più sottile e penetrante, l'apporto della favola; ma sempre senza *vesica*, onde il poeta, dopo tanti anni di milizia, all'inizio del libro IX, poteva onestamente affermare:

Ille ego sum nulli nugarum laude secundus,
quam non miraris, sed puto, lector, amas.
maiores maiora sonent: mihi parva locuto
sufficit in vestras saepe redire manus.

FRANCESCO CORSARO

LA « DONNA FATALE » NELL'OPERA DI OSCAR WILDE

Ormai si è spenta, anche in Italia — dove aveva avuto radici più profonde una certa cultura storicistica — la « querelle », per molti aspetti inutile, sul rapporto genetico tra romanticismo e decadentismo, con la conseguente inchiesta sugli aspetti che farebbero del decadentismo un momento autonomo rispetto alla cultura e alla sensibilità romantica.

La questione è stata arricchita, ma anche complicata, dal problema del ruolo che svolsero il realismo e il naturalismo come mediatori, in un complesso e fluido contesto storico-sociale, tra romanticismo e decadentismo: per esempio dobbiamo alla critica germanistica il dibattito più fecondo sulla portata del realismo a seconda che accettiamo la tesi di chi parla di un massiccio blocco anti-romantico per eccellenza, cioè il realismo, tra le due esperienze, oppure di chi nega questa sorta di filtro tra le due generazioni, romantica e decadente, ed è piuttosto attento a scoprire il terreno comune su cui si muovono realismo e decadentismo. In ogni caso così si tende a non prescindere dal contesto storico più ampio in cui si collocano i movimenti letterari.

La tradizione anglosassone è stata più propensa a stabilire il rapporto romanticismo-decadentismo non sul piano di rigide coordinate spaziali e temporali (che possono portare, col pericolo di una periodizzazione troppo meccanica, a una indebita schematizzazione per categorie storiche), ma sul piano di

coordinate spirituali che mirano alla scoperta di tematiche e di esperienze comuni.

È significativo, a questo proposito, lo scandalo che suscitò a suo tempo in Italia il libro del Praz *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, (Firenze, 1930), proprio perchè metteva in crisi — al di là dello stesso periodo della decadenza — certe venerande posizioni critiche che avevano costruito uno schema storiografico basato su alcune diadi come « Romanticismo-Classicismismo », « Romanticismo-Decadentismo ».

La prontezza con cui la cultura anglosassone recepì quel libro e persino il titolo con cui il discorso del Praz venne sintetizzato anche nelle sue istanze polemiche — *The Romantic Agony* — fu una conferma dell'approccio nuovo con cui il nostro studioso aveva indagato uno spaccato di vita « romantica » che una rigorosa indagine letteraria di tipo esclusivamente storicistico o sociologico non ci avrebbe potuto dare del tutto.

Dopo avere per tanto tempo sottolineato il carattere di frattura tra generazione romantica e generazione decadente (con una prospettiva critica utile per evitare l'appiattimento dei problemi e il livellamento dei piani storici) da tempo è venuto il momento di badare non soltanto ai « points d'attache » propriamente storici tra i due periodi, ma alla stretta continuità che esiste sul piano, infido sì, ma fecondo e appassionante, della sensibilità e del gusto.

A una tale considerazione, sullo sfondo dei più inquietanti eroi della Decadenza si profila sempre l'alone di quella « romantic imagination », di cui ha parlato il Bowra¹, che si è mosso anche lui sul filo sottile che fa da raccordo tra generazioni diverse.

Ora, in questa larga prospettiva che conduce l'avventura

¹ M. BOWRA, *The Romantic Imagination*, London, 1961.

romantica sino alla reazione antivittoriana e nel cuore dei «naughty nineties», ci pare che Oscar Wilde occupi un posto di rilievo, proprio per la sua disponibilità — resa pressoché illimitata dal fondo eclettico della sua cultura e dalla sua disinvoltura intellettuale — a utilizzare l'eredità del mondo romantico, ma al fine ultimo di distillarne i sottili veleni della Decadenza.

Ma perchè un discorso sui motivi romantici in Wilde abbia i suoi limiti rigorosamente delimitati, non bisogna dimenticare che in lui l'operazione di recupero avviene anche e soprattutto nei confronti del vecchio « bric-à-brac » romantico e nasce dalla avventura di un « dandy » che posava, anche per ragioni commerciali e di prestigio sociale, a « demone della perversità ».

E proprio perchè questo « metteur en scène » conduce la sua operazione letteraria sfiorando il cattivo gusto, i suoi procedimenti e le sue manipolazioni risultano più chiari e reperibili all'occhio del critico e gli permettono, almeno sul piano di un'arte tutto sommato minore, di condurre il discorso dell'eredità romantica nel mondo della Decadenza in termini forse riduttivi, ma estremamente probanti ed esemplari.

In effetti la carica esplosiva implicita nel mondo romantico viene innescata proprio da questo « dandy »; ed il fatto che egli finì col recitare la sua parte tanto bene da restare vittima del suo stesso gioco, sino a consegnarci una storia dai risvolti patetici, è un'altra riprova di una vita e di una vicenda d'arte condotte, sino al « coup de théâtre » finale, sul filo della « romantic imagination ».

Tuttavia ripercorrere in chiave romantica alcuni tratti essenziali dell'opera di Wilde può essere anche qualcosa di più che entrare nel museo delle cere consacrate allo spirito « dandy », perchè dietro il fragore di quei giochi pirotecnici c'era la messa in parentesi di tutte le certezze dell'800 borghese, di ogni suo

orgoglio e della sua fiducia nelle « magnifiche sorti e progressive »: l'« età dell'ansia » batteva alle porte.

Già la pubblicazione di *Poems and Ballads* di Swinburne, un volume letto con sincero entusiasmo ad Oxford, nell'autunno del 1866, aveva segnato in Inghilterra l'ingresso delle nuove correnti estetiche, della ribellione dell'artista alla comune morale restrittiva. Esso indicava una brusca separazione dell'artista dal mondo e dal moralismo « borghese » o, per altro verso, la sua rivolta alle norme della civiltà industrializzata. Era l'eco di quelle nuove sensazioni, vaghe e voluttuose che si erano di recente diffuse in Francia, come il paganesimo di Gautier, il satanismo di Baudelaire e così via. Nei successivi trent'anni il movimento fu portato agli estremi da Pater, Whistler e Wilde. *Intentions* di Wilde, del 1891, è forse il più indicativo esempio delle nuove teorie estetiche. Quanto alla trasposizione di tali idee nella sua vita pratica di artista, Oscar Wilde, con la sua perversione, i processi, il disastro e la morte, saldava praticamente la generazione di un Byron con quella di un Baudelaire, senza tuttavia riuscire a portare nella sua arte e nella sua vita se non gli elementi esterni (l'esplorazione del vizio, il declino, la morte immatura), senza quel gusto del « gouffre » interiore che è il marchio più significativo della grandezza di Baudelaire: insomma un Baudelaire rivisitato attraverso la perversa squisitezza di un Beardsley.

Lo stile « dandy » continua piuttosto la tradizione byroniana della eccentricità del vestire e del comportamento, con la tendenza sempre più decadente di fare anche della vita un'opera d'arte. Dice Wilde: « Beauty is the symbol of symbols, Beauty reveals everything, because it expresses nothing »². E, nella prefazione del *Dorian Gray*, « All Art is useless ». E Whistler, nella

² O. WILDE, *The Critic as Artist*, in *Intentions, The Works of Oscar Wilde*, London 1952, pag. 969.

sua *Ten O' Clock lecture* del 1888: « Art is selfishly occupied with her own perfection only — having no desire to teach — seeking and finding the beautiful in all conditions and in all times »³.

Ma la bellezza dell'« Art for Art's Sake » era ben lungi dall'essere una fredda idea platonica. Suo nutrimento erano le sensazioni e le passioni. La « hard, gem-like flame of ecstasy » assieme alla quale siamo invitati ad ardere nella ben nota *Conclusion* della *Renaissance* di Pater, era pervasa da nuove, conturbanti sensazioni che, se condotte alle estreme conseguenze, avrebbero potuto dimostrarsi pericolose per i giovani, sicché l'autore stesso omise questa *Conclusion* nella seconda edizione:

« Not the fruit of experience but experience itself, is the end. A certain number of pulses only given to us of a variegated, dramatic life. How may we see in them all that is to be seen in them by the finest senses? How shall we pass most swiftly from point to point and be present always at the focus where the greatest number of vital forces unite in their purest energy? »⁴

La risposta la dà Wilde:

« Emotion for the sake of emotion is the aim of art, and emotion for the sake of action is the aim of life »⁵.

E questa, diceva Wilde, è la spiegazione del perchè « all art is immoral ».

L'estetismo aveva le sue idee su ciò che debba essere ritenuto valido come soggetto per l'arte. E questo può, grosso modo, riassumersi in quell'insieme di motivi rilevabili sia in Poe sia in Baudelaire, e cioè in tutto ciò che è esotico, insolito, colorito,

³ J. WHISTLER, *The Gentle Art of Making Enemies*, New York, 1890, p. 136.

⁴ W. PATER, *The Renaissance*, London, 1961, pag. 22.

⁵ O. WILDE, op. cit., pag. 978.

artificiale, orrido. La bellezza aveva « slim gilded feet »⁶, « To art's subject matter we should be more or less indifferent »⁷, diceva Wilde. Secondo lui ci sono cose che ci interessano e riguardano, altre no e solo queste ultime sono artistiche. L'artista dovrebbe trattare con distacco anche ciò che lo interessa più da vicino. Scriveva Keats in una lettera a Shelley: « We hate poetry that has a palpable design upon us »⁸.

L'« Art for Art's Sake » può considerarsi come una sorta di distacco estetico-scientifico, una reazione intellettuale alle emozioni personali.

I motivi che provocarono questi mutamenti nella storia dello sviluppo religioso, filosofico e morale del periodo furono molteplici. La sensibilità di un artista si forma attraverso le opere d'arte con le quali viene in contatto, e quindi è importante stabilire con quali mezzi si effettua la trasmissione dei vari temi da un artista all'altro. Il legame misterioso tra piacere e sofferenza è certamente esistito sempre, ma divenne elemento fondamentale della sensibilità romantica e decadente tramite particolari influenze letterarie. Tra queste quella del Sade è specialmente notevole. E, come rileva il Lafourcade, nella sua recensione di *The Romantic Agony*, ciò fu reso più facile, primo, dal ritorno all'entusiasmo e alla tradizione cristiana (nel martirologio e nell'agiografia il sado-masochismo avrebbe la sua radice più profonda); secondo, dalla filosofia materialista, ossia dall'esame del meccanismo della sensazione (Sade arriva alla conclusione che piacere e dolore agiscono allo stesso modo sui nervi)⁹.

Tra gli artisti inglesi sono numerosi gli esempi del progressivo crollo degli ideali; al grande entusiasmo provocato dalla

⁶ ibidem, pag. 968.

⁷ O. WILDE, *The Decay of Lying*, in *Intentions*, cit., pag. 918.

⁸ J. KEATS, *Letters*, 2nd ed., Oxford 1935, pag. 72.

⁹ cfr. G. LAFOURCADE, in *La Nouvelle Revue Française*, 1^o Ottobre 1934, pag. 620.

Rivoluzione francese era seguita la delusione, e a questa l'amarezza di fronte all'ipocrisia e alle convenzioni della società del loro tempo, alla lunga lotta per la libertà umana, individuale e nazionale. Byron trova modo di sfuggirvi andando a combattere per una nazione oppressa, Swinburne esaltando più tardi la causa dell'indipendenza italiana nella sua poesia; ed infine, artisti come Pater, ancor più Wilde, cercano invano di riprendere i contatti con la vita pratica attraverso un ideale religioso, un ritorno alla cristianità. Ma se in Pater questo ritorno cercò di appoggiarsi anche ad un pensiero filosofico, come dimostra il suo romanzo *Marius the Epicureus*, per Wilde si trattò all'inizio, di una infatuazione estetica, dell'ammirazione per la fastosa liturgia cattolica in contrapposto alla semplicità dei riti protestanti. Si trattò, insomma, di un caso simile a quanto avvenne per quell'altro tipico rappresentante dell'estetismo che fu Beardsley.

Sin dagli inizi del 19° secolo era stata evidente una nuova corrente nel gusto. Col procedere del secolo si dà sempre maggiore importanza all'immaginazione nell'opera d'arte. Il termine « romantico », pur continuando a connotare qualcosa di vagamente assurdo, acquista anche il significato di attraente, definisce ciò che soddisfa l'immaginazione. « Romantico » viene così ad associarsi a « magico », « suggestivo », e, soprattutto a parole che esprimono uno stato mentale che non può esser descritto. Servono tali parole, in altri termini, a dare una vaga idea di ciò che intendono dare, lasciando all'immaginazione il compito di interpretarle e svilupparle. È un richiamo all'inconscio che è in noi È il richiamo di Yeats nella *Land of Heart's Desire*, dove ritroviamo accenti esotici, come fuga dalla realtà verso un'immaginata realtà migliore:

« I can lead you,
where nobody gets old, and crafty, and wise, »¹⁰

¹⁰ W. B. YEATS, *The Land of Heart's Desire*, London 1960, pag. 70.

E ancora, in Baudelaire:

« Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté. »¹¹

È romantico, quindi, tutto ciò che è diverso dalla realtà. Non contano tanto l'espressione o la forma quanto il pensiero e l'immaginazione poetica. L'uomo romantico esalta l'artista che dà forma ai suoi sogni.

Ma nei romantici appaiono anche molti temi di bellezza intorbidata, temi che, del resto rispecchiano in buona parte il gusto del periodo, alla ricerca del macabro, del terribile, di strane sensazioni. Un esempio di queste tendenze ci è dato dal tema della « Donna Fatale » da molti scrittori ed anche pittori ampiamente trattato. Modello tipico di donna fatale è quello che è maggiormente impregnato di estetismo, esotismo e mistero, già presente in Inghilterra con *La Belle Dame sans Merci* di Keats, ma che sugli estetisti agirà fortemente attraverso l'influsso francese di Gautier, di Flaubert (*La tentation de Saint Antoine*, *Salambô*) e che si svilupperà in pieno con Swinburne ed infine con Wilde.

Ma è grazie alla sensibilità tutta particolare di Algernon Charles Swinburne che questo tipo di donna fatale troverà la sua forma più completa. Discepolo di Gautier e di Baudelaire, egli rimane l'incarnazione più caratteristica dell'attitudine sensuale particolare che rappresentò l'estrema manifestazione della letteratura romantica. Da lui, e dai suoi successori continentali, gli scrittori « fin de siècle » trarranno quei temi che erano stati precedentemente elaborati dai romantici francesi.

¹¹ C. BAUDELAIRE, *L'invitation au Voyage*, in *Les Fleurs du Mal et autres poèmes*, Paris 1964, pag. 78.

La concezione della donna in Swinburne fu non poco influenzata dai pre-raffaelliti, da Morris con la sua prima opera, *Early Poems*, e da Rossetti. *Sister Helen* (dall'omonima ballata) è una donna fatale crudele che distrugge l'uomo il cui destino è interamente nelle sue mani.

Nell'*Anactoria* del Swinburne è visibile quella voluttà della sofferenza che permeava il suo mondo interiore, come pure nel suo romanzo *Lesbia Brandon*, scritto tra il 1864 ed il 1867, in cui il desiderio si accompagna all'incesto e all'ermafroditismo, dietro l'esempio della *Mademoiselle de Maupin* di Gautier e *La Fille aux yeux d'or* di Balzac. Ritroveremo in D'Annunzio molte espressioni dell'*Anactoria*. Si notino le affinità tra questo passo di Swinburne e il passo del dannunziano « Forse che sì forse che nò » (1910) citato subito dopo:

« With thwartings of strange signs, and wind-blown hair
Of comets, desolating the dim air,
When darkness is made fast with seals and bars,
And fierce reluctance of disastrous stars,
Eclipse, and sound of shaken hills, and wings
Darkening, and blind inexpiable things —
With sorrow of laborious moons, and altering light
And travail of the planets of the night,
And weeping of the weary Pleiads seven,
Feeds the mute melancholy lust of heaven?
.
Blossom of branches, and on each high hill
Clear air and wind, and under in clamorous vales,
Fierce noises of the fiery nightingales,
Buds burning in the sudden spring like fire,
The wan washed sand and the waves' vain desire, »¹²

¹² C. A. SWINBURNE, *Poems and Ballads (Anactoria)*, London 1866, pp. 62, 65.

« . . . ella implorava quella 'pazzia illuminata', rinnovava nelle sue notti i deliri della musica. Il battito della sua anima propagava il suo male fino alle stelle, spandeva il suo fuoco senza raggi verso le cose eterne in travaglio onde colavano a quando a quando quelle lacrime labili come per toccarla prima di estinguersi. L'Amatore 'dall'anima dilatata' cantava in lei per l'amore dell'amore, come gli usignoli indomiti che cantano finché con essi non canti l'intero universo. »¹³

È strano il cambiamento d'aspetto che la donna fatale subì in un lungo poema di Wilde, *The Sphinx*, che apparve nel 1894. Della *Sfinge*, nella sconcertante biografia, che viene adesso pubblicata da Einaudi, Philippe Jullian ricorda che Wilde la vide incarnata in una giovane donna, Ada Leverson, che, pare, «ostentava un'aria di mistero e nascondeva la sua intelligenza sotto la frivolezza; e Oscar fu subito ai suoi piedi e le diede il nome di Sfinge.»¹⁴

Fin dai primi versi del poema ci troviamo immersi nell'allucinazione:

« In a dim corner of my room for longer than my
fancy thinks
A beautiful and silent Sphinx has watched me
through the shifting gloom. »¹⁵

Affascinato da quegli occhi pieni di mistero, che hanno contemplato ippogrifi, che hanno visto Iside ai piedi di Osiride, Venere baciare il corpo di Adone, Antonio nelle braccia di Cleopatra, il poeta chiede alla Sfinge di narrargli i suoi ricordi. Ricorda ella d'aver visto la Vergine in fuga col Bambinello attraverso il deserto? Non udì ella la risata di Antinoo levarsi

¹³ G. D'ANNUNZIO, *Forse che sì forse che no*, Il Vittoriale degli Italiani, 1942, pp. 364-365.

¹⁴ P. JULLIAN, *Oscar Wilde*, Torino, 1972, pag. 142.

¹⁵ O. WILDE, *The Sphinx*, op. cit., pag. 812.

dalla nave d'oro di Adriano? Non conosce forse il segreto del Labirinto dove si aggira il toro? Quanto hai amato?

« Which was the vessel of your lust? »¹⁶

Ella deve aver avuto altri e innominabili amanti. Dove se ne va al crepuscolo, quando i pipistrelli, nel loro incerto volo, girano intorno al tempio? Ha ella amato Pasht che per occhi aveva berilli verdi, o quel dio assiro dagli occhi di falco, o l'enorme Api che deponeva fiori ai suoi piedi?

La Sfinge sorride silenziosamente.

« How subtle-secret is your smile! Did you love
none then? Nay, I know
Great Ammon was your bedfellow! He lay with
you beside the Nile! »¹⁷

Come ben ci ricorda il Praz¹⁸, fu Pater a tracciare la storia della donna fatale nel suo celebre passo sul sorriso della Gioconda — quell'enigmatico sorriso che pare abbia in sè qualcosa di sinistro. Vedasi anche D'Annunzio:

« Ne la bocca era il sorriso
fulgidissimo e crudele
che il divino Leonardo
perseguì ne le sue tele. »¹⁹

Molto spesso, nella sua opera, ed in particolare nella poesia Wilde ci ricorda le sue fonti. Molte espressioni della *Sphinx* sono prese dalla *Tentation de Saint Antoine* del Flaubert. La

¹⁶ O. WILDE, op. cit., pag. 814.

¹⁷ ibidem, pag. 815.

¹⁸ M. PRAZ, *La Carne, la Morte, e il Diavolo*, Firenze 1948, pag. 212.

¹⁹ G. D'ANNUNZIO, *Gorgon, Versi d'Amore e di Gloria*, Verona 1954, pag. 453.

maggior parte delle divinità mitologiche egiziane sono state descritte da Flaubert:

« Egypte! Egypte! Tes grands dieux
immobiles ont les épaules blanchis
par la fiente des oiseaux et le vent
qui passe sur le désert roule la cendre
de tes morts . . . Anubis, gardien
des ombres, ne me quitte pas! »²⁰

« Away to Egypt! Have no fear. Only one God has
ever died.

Only one God has let his side be wounded by a
soldier spear . . .

But these, thy lovers, are not dead. Still by the
hundred cubit gate

Dog-faced Anubis sits in state with lotus-lilies for
thy head. »²¹

« des Mandragores chantent . . . »²²

« the moaning mandragores . . . »²³

« Tu mens, my Sphinx hypocrite! »²⁴

« False Sphinx! False Sphinx! »²⁵

« les crocodiles sacrés ont laissé
tomber au fond des lacs les pendants
d'oreilles qu'ils portaient à la gueule; »²⁶

« And the great, torpid crocodile within the tank shed
slimy tears

And tare the jewels from his ears and staggered
back into the Nile »²⁷

²⁰ G. FLAUBERT, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, 1924, pag. 144.

²¹ O. WILDE, op. cit., pag. 818-819.

²² G. FLAUBERT, op. cit., pag. 199.

²³ O. WILDE, op. cit., pag. 814.

²⁴ G. FLAUBERT, op. cit., pag. 814.

²⁵ G. FLAUBERT, op. cit., pag. 592.

²⁶ O. WILDE, op. cit., pag. 821.

²⁷ G. FLAUBERT, op. cit., pag. 455.

²⁸ O. WILDE, op. cit., pag. 814.

Ma Wilde può anche esser rimasto influenzato da altri scrittori francesi. Questa Sfinge, mezza animale e mezza donna, ci ricorda, per esempio, il «*Monstre charmant*» bisessuale degli *Emaux et Camées* «Contralto» di Gautier:

« Chimère ardente, effort suprême
De l'art et de la volupté,
Monstre charmant, comme je t'aime
Avec ta multiple beauté »²⁸

Baudelaire avrà certamente ispirato questo verso:

« Come forth, my lovely, languorous Sphinx
And let me touch those curving claws of yellow
ivory »²⁹

Le Chat inizia così:

« Viens, mon beau chat, sur mon cœur amoureux;
Retiens les griffes de ta patte, »³⁰

Ma il gatto di Wilde prende le proporzioni di Cleopatra. Il modello è Swinburne. Lo dimostrano chiaramente gli accoppiamenti della Sfinge con dragoni, chimere, con Leviatani, ecc., Wilde non può resistere dal dotare Ammone con occhi di un blu più perfetto di quello del mare, e quando nomina una pietra preziosa non può fare a meno di nominarne molte altre, da vero esteta, introducendo anche quei mercanti orientali con i quali anche la Gioconda del Pater aveva avuto legami.

Il poeta evoca l'enorme figura del dio Ammone che a mezzogiorno ci copre a mo' di tenda con le sue membra. Ma

²⁸ T. GAUTIER, *Emaux et Camées*, Paris 1954, pag. 31.

²⁹ O. WILDE, op. cit., pag. 812.

³⁰ G. BAUDELAIRE, *Les Fleurs du Mal*, Paris 1964, pag. 61.

dove sarà ora? La sua casa è ridotta a pochi resti coperti dalla sabbia. Lo stesso dio

« . . . is scattered here and there: deep hidden
in the wind sand »³¹

Parti, allora dice il poeta alla Sfinge, affrettati e vai in Egitto. Vai e cerca quegli dei che ti amarono: i tuoi amanti non sono morti, soltanto un Dio è morto, una volta. Il tempo e gli uomini hanno sparso le loro membra quà e là, ma essi aspettano pazientemente la loro ora, e non dimenticano. Anubi, dal muso di cane, ha preparato per il tuo capo ghirlande di fiori di loto, il gigante Memnone continua a scrutare da che parte tu verrai e t'invoca ogni mattina; il Nilo, sperduto nelle fantasticherie dei suoi passati splendori, non pensa più a rendere fertili le sue rive e sospira pensando a te. Tutte le tue divinità

« will rise
up and hear your voice
And clash their cymbals and rejoice and run to
kiss your mouth! »³²

Il sogno termina. La Sfinge non ha rivelato il suo segreto. Un'indescrivibile smania afferra il poeta; vuole liberarsi dal fascino morboso che ella esercita su di lui:

« Get hence! I weary of
your sullen ways,
I weary of your steadfast gaze, your somnolent
magnificence.

³¹ O. WILDE, op. cit., pag. 818.

³² ibidem, pag. 819.

Your eyes are like fantastic moons that shiver in
some stagnant lake,

Your tongue is like a scarlet snake that dances to
fantastic tunes, »³³

.

« Go thou before, and leave
me to my crucifix,

Whose pallid burden, sick with pain, watches the
world with wearied eyes,

And weeps for every soul that dies, and weeps for
every soul in vain. »³⁴

Da vari critici è stata notata una somiglianza di questa composizione con *The Raven* di E.A. Poe. In entrambi i casi un essere nascosto nel buio evoca nel poeta paurose visioni. Ma è la sola analogia e potrebbe essere accidentale:

« Get thee back into the tempest and the Night's Plutonian
shore!

Leave no black plume as a token of that lie thy soul hath
spoken!

Leave my loneliness unbroken! — quit the bust above my door!
Take thy beak from out my heart, and take thy form from off
my door! »³⁵

Il tema della Sfinge ricorda piuttosto l'*A Rebours* dello Huysmans, che fu uno dei testi preferiti di Wilde. In esso il protagonista *Des Esseintes* colloca nella sua camera una piccola sfinge nera di marmo ed una chimera, poi spegne la luce lasciando solo un fuoco acceso ad illuminare la stanza. È la stessa situazione dell'inizio della poesia di Wilde. L'amante di *Des Esseintes*, che è ventriloqua, fa parlare i mostri; così, nella notte, si svolge uno straordinario dialogo tra la Sfinge e la Chimera.

³³ ibidem, pag. 820.

³⁴ ibidem, pag. 821.

³⁵ E. A. Poe, *Great Tales and Poems*, New York 1956, pag. 381.

Troviamo in A. Ransome: «La lista delle fonti della *Sfin-*ge può, in parte, aiutare a determinare la data della sua composizione. S. Mason, anche per ciò che lo stesso Wilde dice nella poesia («I have hardly seen some twenty summers»), afferma che fu scritta tra il 1874 e il 1878. Così pensa Ross; Sherard ed io siamo certi che sia il 1883.»³⁶ Ma la poesia è certamente di data posteriore.

A Rebours appare nel 1884 e le prime tracce di questo volume si trovano nella *Decay of Lying* del 1889, ma Wilde comincia ad imitare sistematicamente Huysmans solo dal 1890 (v. *The Picture of Dorian Gray*). Cosicché la data dovrebbe aggirarsi intorno al 1890. Inoltre, basterebbe l'influenza del Flaubert (tradotto solo verso il 1890) a fissare la data, (pur avendolo già potuto leggere nell'originale). *Salomé*, come vedremo, rivela una notevole influenza dello scrittore francese, mentre le prime opere di Wilde non contengono nulla di simile. E l'atmosfera della *Sfin-*ge, piena di suggerimenti macabri e di ambigua sensualità, ci riporta senz'altro a *Salomé*. Così possiamo concludere che la data di composizione debba collocarsi tra il 1890 e il 1891.

Wilde si era sempre interessato alla letteratura francese ed aveva numerosi rapporti con il mondo letterario parigino. Cosicché, dopo i successi del 1891, ritorna a Parigi, dove dieci anni prima era arrivato con la sola reputazione d'esteta. «Wilfrid Scawen Blunt ha già annotato nel suo diario (27 ottobre 1891): 'Colazione con Curzon e Oscar Wilde; Oscar ci dice che sta scrivendo un dramma in francese da rappresentarsi in Francia: nutre l'ambizione di diventare membro dell'Accademia di Francia, quando Curzon, da parte sua sarà primo ministro.'»³⁷

³⁶ cfr. A. RANSOME, *O. Wilde, A Critical Study*, London 1912, pag. 73.

³⁷ P. JULLIAN, op. cit., pag. 181.

Grazie a Stuart Merrill Wilde conosce André Gide, Marcel Schwob e Pierre Louys; sia per la forma che per il contenuto i poemi in prosa di Wilde devono molto a Baudelaire e a Pierre Louys, il quale, come vedremo, lo aiutò a scrivere il testo originale in francese di *Salomé*, e al quale l'opera fu dedicata. Ce ne informa Philippe Jullian: «Quando l'opera è finita in francese, Oscar l'affida a Alfred Retté e a Stuart Merrill che tagliano le enumerazioni sovrabbondanti. Ma forse perchè i due censori si mostrano troppo severi, il manoscritto passa nelle mani di Pierre Louys.»³⁸ «Come *Dorian Gray* è il frutto delle amicizie e dei piaceri londinesi, così *Salomé* sarà il fiore Modern Style sbocciato durante il soggiorno a Parigi.»³⁹

Altri influssi francesi determinanti il genere di poesia in prosa di Wilde furono quelli del Flaubert, di Gautier, Schwob e Remy De Gourmont. Lo stile descrittivo, infatti, della *Herodias* di Flaubert fu elemento prezioso per l'elaborazione dell'«art of lying» di Wilde.

Sembra che *Salomé*, fosse stata scritta, inizialmente in francese, per Sarah Bernhardt, come lo stesso Wilde scriveva al «Times» il 2 marzo del 1893. Ma a questo proposito St. John Ervine⁴⁰ sostiene che *Salomé* era già stata scritta allorché Sarah Bernhardt suggerì casualmente a Wilde di scrivere un dramma per lei.

Le origini di *Salomé*, come abbiamo detto, sono quindi da trovarsi essenzialmente nell'*Herodias* di Flaubert, che già aveva influenzato *A House of Pomegranates* (1885). L'attrazione che questa storia crudele esercitò su Wilde e la certezza di

³⁸ P. JULLIAN, op. cit., pag. 183.

³⁹ ibidem, pag. 175.

⁴⁰ cfr., ST. J. ERVINE, *Oscar Wilde, A Present Time Appraisal*, London 1951, pag. 134.

trovarsi di fronte ad un tema altamente drammatico, erano elementi sufficienti per persuaderlo a scrivere la tragedia. A Gautier Wilde deve altri aspetti della sua arte nel descrivere l'immaginario o l'irreale in termini concreti che attraggono i sensi; e a Marcel Schwob e Gourmont, teorici e maestri fra i decadenti francesi, come pure a Flaubert, deve molto del suo interesse per quegli elementi asiatici e alessandrini dell'antichità ai quali egli non era stato certamente iniziato da Pater.

Tutte le simpatie degli ultimi romantici, dei decadenti e dei simbolisti per la poesia greca e latina post-classica, si erano da ultimo fuse, assieme ad altre credenze, in una nuova poetica, che aveva allo stesso tempo del magico e dello psicopatologico.

Coloro che, da una parte, si rifacevano all'alchimia verbale di Rimbaud, cercavano, attraverso un linguaggio vivamente descrittivo, di creare l'illusione della cosa che la parola simbolizzava. D'altra parte, per mezzo di ritmi, allitterazioni o immagini ossessive, lo scrittore cercava d'ipotizzare il lettore, di provocare in lui, come voleva Poe, particolari stati d'animo ed emozioni; in tal modo, la magia o la pazzia veniva raggiunta tramite qualche elemento trascendente la ragione, per mezzo del sublime. Ed i principali stratagemmi del sublime dovevano ricercarsi appunto nella descrizione vivida, allucinante, ossessivamente ripetitiva e ritmica.

La declamatoria poesia in prosa di *Salomé* mostra il contributo di Wilde a questa nuova arte poetica. Perfino nella traduzione inglese ⁴¹, che non ci comunica più il ritmo e le immagini scelte con cura dall'originale francese, ritroviamo l'esem-

⁴¹ *Salomé* fu tradotta in inglese da Lord Alfred Douglas e pubblicata, con illustrazioni di Beardsley, nel 1894 dalla Bodley Head. L'edizione originale francese, pubblicata nel 1893 a Parigi e a Londra, comprendeva solo 600 copie, di cui 500 destinate alla vendita. La dedica diceva: « A mon Ami » Pierre Louys.

pio della ripetizione ossessiva e la qualità allucinante delle descrizioni cariche di minacce oscure:

Le Page d'Hérodiad

« Regardez la lune. La lune a l'air très étrange. On dirait une femme qui sort d'un tombeau. Elle ressemble è une femme morte. On dirait qu'elle cherche des morts. »⁴²

The Page of Herodias

« Look at the moon! How strange the moon seems! She is like a woman rising from a tomb. She is like a dead woman. You would fancy she was looking for dead things. »⁴³

Ed Erode, appena entra:

« La lune a l'air très étrange ce soir. N'est-ce pas que la lune a l'air très étrange? On dirait une femme hystérique, une femme hystérique, qui va cherchant des amants partout. Elle est nue aussi. Elle est toute nue. Les nuages cherchent à la vêtir, mais elle ne veut pas. Elle chancelle à travers les nuages comme une femme ivre. . . . N'est-ce pas qu'elle chancelle comme une femme ivre? Elle ressemble à une femme hystérique, n'est-ce pas? »⁴⁴

« The Moon has a strange look tonight. Has she not a strange look? She is like a mad woman, a mad woman who is seeking everywhere for her lovers. She is naked too. She is quite naked. The clouds are seeking to clothe her nakedness but she will not let them. She shows herself naked in the sky. She reels through the clouds like a drunken woman. I am sure she is looking for lovers. Does she not reel like a drunk woman? She is like a mad woman, is she not? »⁴⁵

⁴² O. WILDE, *Salomé*, Drame en un Acte, London, 1927, pag. 5.

⁴³ O. WILDE, *Salomé*, op. cit., pag. 537.

⁴⁴ O. WILDE, op. cit., pag. 39.

⁴⁵ O. WILDE, *Salomé*, op. cit., pag. 546.

A questo punto le ripetizioni evidenziano l'ossessionante malinconia di Erode, la cui natura è singolarmente simbolizzata dalle immagini. E quando, più tardi, Salomé danza per lui, ella personifica la sua ossessione in maniera ancora più vivida della luna.

Allorché sta per compiersi l'assassinio la luna diventa rossa come il sangue, e quando Salomé, in delirio bacia le labbra del decapitato Battista, la scena è illuminata da un ultimo raggio lunare. Siamo nella stessa atmosfera della *Princesse Maleine*. Wilde è particolarmente attratto dai presagi misteriosi e dalle ripetizioni di Maeterlinck; queste danno ai personaggi l'aspetto di sonnambuli che si muovono come in un sogno malefico.

Secondo la versione biblica Salomé è lo strumento di vendetta della madre. Flaubert, nella sua *Herodias* ce la mostra come una creatura infantile. Wilde, invece, vuole porre Salomé al centro dell'azione. Egli deve essersi ricordato della Salomé dell'*A Rebours*. In essa Des Esseintes crede di vedere una vera mostruosa Salomé guardando i famosi dipinti del Moreau ⁴⁶, nei quali sono fissati i due momenti fatali della tragedia: la danza e l'apparizione, allorché la testa gocciolante sangue del Battista si solleva dal piatto e fissa Salomé:

« Dans l'odeur perverse de parfums, dans l'atmosphère surchauffé de cette église, Salomé, le bras gauche étendu, en un geste de commandement, le bras droit replié, tenant à la hauteur du visage, un grand lotus, s'avance lentement sur les pointes, aux accords d'une guitare dont une femme accroupie pince les cordes. La face recueillie, solennelle, presque auguste, elle commence la lubrique danse qui doit réveiller les sens assoupis du vieil Hérode.

.

⁴⁶ *L'Apparition* e *Salomé* si trovano al Museo del Lussemburgo Parigi.

Concentrée, les yeux fixes, semblable à une somnambule, elle ne voit ni le Tétrarque qui frémit, ni sa mère, la féroce Hérodiade, qui la surveille, ni l'hermaphrodite ou l'eunuque qui se tient, le sabre au poing, en bas du trône, une terrible figure, voilée jusqu'aux joues, et dont la mamelle de châtré pend, de même qu'une gourde, sous sa tunique bariolée d'orange.

Ce type de la Salomé si hautain pour les artistes et pour les poètes; obsédait, depuis des années, des Esseintes. »⁴⁷

« Dans l'oeuvre de Gustave Moreau, conçue en dehors de toute les données du Testament, des Esseintes voyait enfin réalisée cette Salomé, surhumaine et étrange qu'il avait rêvée. Elle n'était plus seulement la baladine qui arrache à un vieillard, par une torsion corrompue de ses reins, un cri de désir et de rut; rompt l'énergie, fond la volonté d'un roi par des secousses de ventre, des frissons de cuisse; elle devenait, en quelque sorte, la déité symbolique de l'indestructible Luxure, la déesse de l'immortelle Hystérie, la Beauté maudite, élue entre toutes par la catalepsie qui lui raidit les chairs et lui durcit les muscles; la Bête monstrueuse, indifférente, irresponsable, insensible, empoisonnant, de même que l'Hélène antique, tout ce qui la voit, tout ce qu'elle touche. »⁴⁸

.

« Le chef décapité du saint s'était élevé du plat posé sur les dalles et il regardait, livide, la bouche décolorée ouverte, le cou cramoisi, dégouttant les larmes. Une mosaïque cernait la figure d'où s'échappait une auréole s'irradiant en traits de lumière sous les portiques, éclairant l'affreuse ascension de la tête, allumant le globe vitreux des prunelles, attachées, en quelque sorte crispées sur la danseuse.

D'un geste d'épouvante, Salomé repousse la terrifiante vision qui la cloue, immobile, sur les pointes ses yeux se dilatent, sa main étreint convulsivement sa gorge »⁴⁹.

.

⁴⁷ J. K. HUYSMANS, *A Rebours*, Paris 1910, pag. 72-73.

⁴⁸ J. K. HUYSMANS, op. cit., pag. 74.

⁴⁹ ibidem, pag. 76.

« Ces oeuvres pleines d'abominables imaginations, puant le brûlé, suant le sang, remplies de cris d'horreur et d'anathèmes, donnaient la chair de poule à Des Esseintes qu'elles rétenaient suffoqué dans ce cabinet rouge »⁵⁰.

In questo contesto mi sembra interessante ricordare quel che della danza di Salomé dice il Kermode nel suo studio su Yeats. Egli rileva che solo occasionalmente le Erodiadi inglesi degenerano in pure dimostrazioni dell'aspetto patologico della danzatrice, come nella straordinaria fantasia di John Evan, che fa stringere la testa staccata dal Battista fra le cosce di Salomé. L'esempio più caratteristico si trova in quella di O'Shaughnessy. La figlia di Erodiade danza come in preda a un sortilegio che cospira col cielo e con l'inferno per uccidere l'anima degli uomini. Siamo molto vicini alla Salomé di Wilde e all'immagine della danzatrice che certamente impressionò Yeats. Norman Jeffares, nel suo studio su Yeats, parlando del dramma *The King of the Great Clock Tower*, ci informa: «The play was produced in Dublin [nel giugno del 1934] and turned out the most popular of Yeats's dance plays...»⁵¹ E Yeats, in una lettera da Riversdale, datata 7 agosto 1934, ne parla così:

« It has proved most effective; it was magnificently acted and danced. It is more original than I thought for when I looked up *Salomé* I found that Wilde's dancer never danced with the head in her hands - her dance came before the decapitation of the Saint and is a mere uncovering of nakedness. My dance is a long expression of horror and fascination. She first bows before the head (it is on a seat) then in her dance lays it on the ground and dances before it then holds it in her hands »⁵².

⁵⁰ ibidem, pag. 82.

⁵¹ N. JEFFARES, *W. B. Yeats: Man and Poet*, London, 1949, pag. 285.

⁵² ibidem, pag. 285.

Yeats aveva conosciuto Wilde nel 1889, poco dopo la pubblicazione del suo *The Wanderings of Oisin*, e ne era rimasto molto favorevolmente impressionato. Sembra probabile che oltre a Salomé altre figure wildiane abbiano influenzato Yeats, quali Elena e la Sfinge. La Sfinge di Yeats (che si ricollegava sia al Ricketts che a Beardsley, entrambi molto ammirati da Yeats) ha «the curved archaic smile» sul quale i poeti successivi dovevano speculare tanto, ed ha pure il potere di suscitare passioni mostruose. La Salomé di Wilde convalida e documenta l'opera di Moreau, pur non senza ironia; e, come il Praz ha dimostrato, deve molto a Flaubert, la cui Salomé dimentica il nome dell'uomo per la testa del quale ella danza, ed a Maeterlinck, che gli insegnò a dare a Salomé un carattere infantile. Ma Wilde aggiunge a Salomé ciò che prima non possedeva: la crudeltà, il desiderio la passione che erano stati prima di sua madre: «C'est pour mon propre plaisir que je demande la tête.» Questo ha importanza per Yeats. Nell'opera di Yeats l'idea del sacrificio umano quale prezzo della danza simbolica viene fissato in maniera curiosa. Sin dall'inizio egli associa Salomé ai Sidhe. *The Hosting of the Sidhe* è la prima poesia del *The Wind Among the Reeds* del 1899⁵³. (I Sidhe erano certe divinità antiche irlandesi, e la parola corrisponde alla forma gaelica per «wind»). La convinzione, in Yeats, che Salomé fosse stata corrotta da esseri ultraterrestri affiora di tanto in tanto fino a manifestarsi in pieno negli ultimi anni, quando egli si dedica con intensità alle sue mitologie. Parla allora della sua arte come «separate from everything eterogeneous and casual, from all character and circumstance, as some Herodiade of our theatre, dancing seemingly alone in her narrow luminous circle.»⁵⁴ In

⁵³ W. B. YEATS, *Collected Poems*, London, 1958, pag. 61.

⁵⁴ W. B. YEATS, *Autobiographies*, New York 1965, pag. 62.

questo caso ella è chiaramente un emblema della perfetta opera d'arte; e Yeats sta certamente pensando a Salomé — sebbene ad una Salomé spoglia di tutta quella bardatura decadente che aveva in Moreau e in Wilde — quando scrive della fanciulla danzante nella visione di Cashel, in «The Double Vision of Michael Robartes» nella raccolta *The Wild Swans at Coole* del 1919⁵⁵.

Dice ancora il Kermode che ogni volta Yeats si riporta al concetto storico dell'unità d'essere, o a quello estetico di bellezza, come un corpo umano perfettamente proporzionato, è molto probabile che gli si ripresenti l'immagine di Salomé; una prova potrebbe essere il famoso brano su Bisanzio in *A Vision*, dove egli dice che di tutte le epoche storiche egli sceglierebbe di vivere per un mese a Bisanzio. Salomé è la maschera in azione, l'immagine indipendente dal pensiero e dal pensatore. È l'opera d'arte in tutte le sue relazioni⁵⁶.

Anche il Melchiori⁵⁷ nota come Yeats ricorra all'immagine di Salomé; per esempio nel *The Herne's Egg*, *Attracta*, la sacerdotessa e moglie del mitico uccello, il Grande Airone, presa da sette uomini, è allo sesso tempo Salomé (la danzatrice), Leda (la « madre » di nuove civiltà) e la Regina che si accoppia all'Unicorno (v. *The Player Queen*). La danza di Salomé rievoca i rapporti di Yeats con i decadenti, sulle orme di Wilde e Beardsley. *The King of the Great Clock Tower*, *A full Moon in March* e il dramma finale *The Death of Cuchulain* sono dominati dalla danza della donna davanti alla testa staccata. A somiglianza della passiva Leda, Salomé esiste nel momento precedente la rivelazione: lo dice Yeats stesso in una pagina di *A Vision*, che segue molto da vicino l'interpretazione del mito di Leda, come una

⁵⁵ W. B. YEATS, *Collected Poems*, London, 1958, pag. 192.

⁵⁶ cfr., F. KERMODE, *Romantic Image*, London 1961, pp. 74 e seg.

⁵⁷ Cfr., G. MELCHIORI, *The Whole Mystery of Art*, London 1960, pp. 195-198.

nuova annunciazione:

When I think of the moment before revelation I think of Salomé — she, too, delicately tinted or maybe mahogany dark — dancing before Herod and receiving the Prophet's head in her indifferent hands, and wonder if what seems to us decadence was not in reality the exaltation of the muscular flesh and of civilization perfectly achieved. Seeking images, I see her anoint her bare limbs according to a medical prescription of that time, with lion's fat, for lack of the sun's ray, that she may gain the favour of a king, and remember that the same impulse will create the Galilean revelation and deify Roman Emperors whose sculptured heads will be surrounded by the solar disk. Upon the throne and upon the cross alike the myth becomes a biography »⁵⁸.

Tornando agli influssi che Wilde subì nel comporre *Salomé* è senz'altro l'*Herodias* che fornisce i personaggi dell'opera in massima parte: il debole Erode, che trema al solo sentire nominare Cesare, l'intelligente, ambiziosa Erodiade, piena di disprezzo e scorno per il suo timoroso marito. Il San Giovanni di Wilde è, come quello del Flaubert, una creatura che ha qualcosa di vago e di pauroso, con lunghi e spessi capelli neri:

« Tes cheveux ressemblent à des grappes de raisins, à des grappes de raisins noirs qui pendent des vignes d'Edom dans le pays des Edomites. . . . Il n'y a rien au monde d'aussi noir que tes cheveux. . . »⁵⁹.

« Thy hair is like clusters of grapes, like the clusters of black grapes that hang from the vine-trees of Edom in the land of the Edomites. . . . There is nothing in the world so black as thy hair. . . »⁶⁰.

⁵⁸ W. B. YEATS, *A Vision*, London 1969, pag. 273.

⁵⁹ O. WILDE, op. cit., pag. 31-32.

⁶⁰ O. WILDE, op. cit., pag. 544.

Ancora del Flaubert Wilde s'è servito per ritrarre Salomé. Certamente egli aveva in mente l'esotica principessa Salambô. La figlia di Amilcare sembra, all'inizio casta ma turbata e inquieta. Sulla terrazza della sua casa, assieme al gran sacerdote, ella contempla la luna, simbolo di castità, e mormora:

« Quand tu parais, il s'épand une quiétude sur la terre;
. . . . Tu es blanche, douce, lumineuse, immaculée, auxilia-
trice, purifiante, sereine.

.
Mais tu es terrible, maitresse! . . . C'est par toi que se produisent
les monstres, les fantômes effrayants, les songes menteurs; tes
yeux dévorent les pierres des édifices, et les singes sont malades
toutes les fois que tu rajeunis »⁶¹.

Lo stesso atteggiamento ha la Salomé di Wilde:

« Elle est froide et chaste, la lune . . . Je suis sûre qu'elle est
vierge. Elle a la beauté d'une vierge . . . Oui, elle est vierge.
Elle ne s'est jamais souillée. Elle ne s'est jamais donnée aux
hommes, comme les autres Déesses »⁶².

« The Moon is cold and chaste. I am sure she is a virgin, she
has a virgin beauty. Yes she is a virgin. She has never defiled
herself. She has never abandoned herself to men, like the other
goddesses . . . »⁶³.

Ma la parte essenziale del carattere di Salomé deriva dall'*A Rebours*. Huysmans diede a Wilde il punto di partenza isolando la danzatrice dalla folla che la circonda, dandole un significato simbolico e, soprattutto, dotandola di una natura appassionata e feroce.

⁶¹ G. FLAUBERT, *Salammô*, Paris 1964, pag. 68.

⁶² O. WILDE, op. cit., pa. 17.

⁶³ O. WILDE, op. cit., pag. 540.

Un'altra influenza veniva a Wilde da Maurice Maeterlinck, di cui a Parigi si parlava molto in quei giorni del 1891⁶⁴. È infatti dalle sue opere, ed in particolare da *La Princesse Maleine* del 1889 e da *Les Sept Princesses* del 1891, che Wilde deriva il fanciullesco linguaggio de personaggi di *Salomé*, il che come fa notare il Praz, riduce il voluttuoso oriente della *Tentation* di Flaubert a livello di fiaba⁶⁵.

Può sembrare strano, ma, nello stesso tempo *Salomé* contiene spunti umoristici, tanto essa appare parodia dell'intero materiale usato dai decadentisti e dei drammi di Maeterlinck. E come parodia *Salomé* è quasi un capolavoro. Ma non sembra che Wilde mirasse a questo né per la *Salomé* né per la *Sfinge*. Suo merito resterebbe aver fissato per ultimo la leggenda dell'orribile passione di Salomé. Nulla di paragonabile si trova, infatti, nell'*Herodias* di Flaubert: « L'amour de Salomé, voilà l'idée originale de Wilde, voilà son coup de maître »⁶⁶.

E Jullian: « L'argomento [della *Salomé*] è nell'aria brumosa, rossastra della fine del secolo, ma interamente di Wilde è l'idea bislacca di fare innamorare del Profeta la piccola Salomé. Il realizzarsi di questa passione mostruosa risponde al gusto del tempo per quanto vi è di corrotto e, inoltre, il poeta ha bisogno di almeno una perversione per interessarsi al dramma. E ritroviamo molte fonti della *Salomé* nello stesso Wilde, che riunisce tutti i temi della decadenza nel poemetto *Le Sphinx* e in racconti la cui morale, enunciata poi in un poema molto più bello (*The Ballad of Reading Gaol*), è 'Ciascuno uccide la cosa che ama' »⁶⁷.

⁶⁴ Soprattutto per l'entusiastica lode della *Princesse Maleine* di Octave Mirbeau sul « Figaro ».

⁶⁵ cfr. M. PRAZ, op. cit., pag. 311.

⁶⁶ E. BENDZ, *Englische Studien*, Band 51 (1917-18), pag. 68.

⁶⁷ P. JULLIAN, op. cit., pag. 184.

Ma neanche nella passione di Salomé per il Profeta Wilde può dirsi originale. Ad introdurre nella letteratura il tema della crudeltà sensuale, dice il Praz⁶⁸, era stato Heinrich Heine con l'*Atta Troll* (1841), tema derivato dalla tradizione popolare. L'*Herodias* di Heine aveva avuto molto successo in Francia.

Jules Laforgue, nelle sue *Moralités Légendaires*, Paris 1887, aveva presentato una squisita caricatura di Salomé — come la potrebbe presentare in uno show musicale Offenbach dedito a trastullarsi con suggestioni sinistre, o come in effetti apparirà poi nelle illustrazioni di Beardsley. Cosicché, ancor prima che Wilde si servisse della storia di Salomé, Heine e Laforgue l'avevano svuotata di tutto il suo contenuto tragico.

Ma, precisa Richard Ellman⁶⁹, il fatto stesso che *Salomé* sia un dramma completo la distingue già da altre versioni ed aiuta a renderla più originale di quanto vorrebbe farci credere il Praz, ed aggiunge che Mallarmé non si limitava certamente a fare dei complimenti a Wilde parlando dell'« ultima evocazione » di Salomé o evitando con cura di dare l'impressione di copiare Wilde quando ritornò a lavorare alla sua *Herodiade*. Le ripetizioni di Wilde possono riportarci a Maeterlinck, è vero; del resto esse sono divenute talmente comuni nel dramma moderno da sembrare piuttosto delle anticipazioni. L'estrema concentrazione di un singolo episodio che è simile ad una immagine, con una luna sincronizzata che cambia colore, dal pallido al rosso-sangue, a seconda dell'azione, ed una atmosfera di delirio in una gelida cornice esotica, conferma la tortuosa ammissione di Yeats d'aver imparato tanto da Wilde quanto dal dramma musicale giapponese *No* nel comporre i suoi drammi della danza. Un apatico tetrarca (tre Erodi incastrati in uno), concupiscente

⁶⁸ M. PRAZ, op. cit., pag. 312.

⁶⁹ cfr. R. ELLMANN, *Overture to Salomé in Oscar Wilde, a Collection of Critical Essays*, London 1969, pp. 73-91.

e tuttavia inerte, un profeta vociante da un pozzo sotto il pavimento, sono figure più gradite, oggi che Beckett ci ha abituati alla paralisi, alle ciance senili, alle frustrazioni generali.

Il Praz, pronto a negare a Wilde qualsiasi originalità insiste col dire che il momento culminante della tragedia, quello in cui Salomé bacia la testa decapitata del Profeta, è preso in prestito dall'*Atta Troll*, come già ricordato. Ma nella versione di Heine il bacio alla testa è una punizione in seguito alla morte di Erodiade, non un divertimento; ed il tono caricaturale è del tutto diverso da quello d'orrore perverso che Wilde suscita. Se c'è da trovare qualche fonte, Ellmann crede di scorgerne una in un poema drammatico, *Salomé*, pubblicato anonimo a Cambridge, nel Massachusetts, nel 1862, da un giovane laureato di Harvard, J. C. Heywood, ed in seguito pubblicato a Londra negli anni '80, sotto forma di trilogia⁷⁰. Ammette Ellmann che sia in Heywood che in Heine è Erodiade e non Salomé a baciare la testa, ma, per lo meno, lo fa mentre è ancora in vita. Wilde conosceva una parte della trilogia di Heywood avendone fatta la recensione tre anni prima di scrivere il proprio dramma e può benissimo aver dato un'occhiata alle altre parti. Tuttavia egli non deriva nemmeno, in realtà, da Heywood, dal momento che scambia la madre con la figlia e, a differenza di Heywood, fa di questo mostruoso bacio il momento culminante del dramma. Leggendo la *Salomé* di Heywood e quelle di altri scrittori si giunge ad ammirare enormemente l'ingegnosità di Wilde. Quello che Ellmann vuole scoprire è che cosa veramente il dramma significò per Wilde e come giunse a scriverlo. Le donne malvage non erano tra i suoi temi ricorrenti e, anche in quel caso, c'erano altre donne, oltre a Salomé, che egli avrebbe po-

⁷⁰ La *Salomé* di Heywood fu uno dei molti libri discussi da Wilde nella rubrica « The Poet's Corner » della rivista Pall Mall Gazette, XLVII: 7128 (20 gennaio 1888), 3.

tuto scegliere. La scelta di Salomé sembra risiedere proprio nel rapporto particolare tra Giovanni Battista ed Erode. Le fonti dirette offrono ben poco per capire questo, e bisogna risalire a quelle che potrebbero chiamarsi le fonti anteriori; elementi che popolavano la vita immaginativa di Wilde a tal punto da divenire presenze, nel senso in cui Amadigi era una presenza per Don Chisciotte e Virgilio per Dante. Ellmann identifica queste fonti anteriori in Ruskin e Pater. Da Ruskin, di cui Wilde fu spesso confidente, egli derivò la sua legge morale. Per Ruskin, da molti considerato un profeta, la vita etica era nobile e tuttavia perversa nella sua strana castità.

Nella *Salomé*, dietro la figura di Giovanni ondeggia l'immagine di quel profeta impalpabile che fu John Ruskin. E l'aver descritto nella *Salomé* la bellezza di un uomo piuttosto che di una donna ha le sue motivazioni nella *Renaissance* di Pater come nell'inclinazione di Wilde. È Salomé, non Pater, dice Ellmann, che danza la danza dei sette veli, ma la sua sensualità verginale e perversa ci riporta a Pater.

Infine, Ellmann ricorda come Beardsley stesso avesse riscontrato un elemento autobiografico in Erode tanto da dare al Tetrarca il volto di Wilde in una delle sue illustrazioni.

Dice Philippe Jullian: « La società londinese è stufa d'esser vittoriana e lui le offrirà, con le commedie una immagine settecentesca; al mondo minacciato e prezioso degli invertiti fa dono del *Dorian Gray*; per l'Europa stile Liberty ha scritto *Salomé*, una delle più celebri e delle peggiori fra le sue opere »⁷¹.

Ma, come spesso accade con opere di secondaria importanza, fu proprio la *Salomé* di Wilde a divenire moda e ad ispirare altri scrittori.

Lo stesso Praz sostiene che *Salomé* resta l'incarnazione del-

⁷¹ P. JULLIAN, op. cit., pag. 183.

la donna fatale di Wilde. E per quanti difetti ed imitazioni vi si possono trovare non possiamo certamente negarne la popolarità ed il fascino ⁷².

Può essere significativo che proprio l'opera più composita, dove gli « emprunts » romantici sono tanto numerosi da rasentare il lavoro di tarsie, sia risultata nel complesso la più originalmente wildiana proprio per la sua capacità di fondere in una linea di coerente stilizzazione un lungo filone romantico che va dalla *Belle dame Sans Merci* alla *grausame Geliebte*, con una serie di apporti ecletticamente ricomposti con sottile scaltrezza letteraria.

ROSA CAPPELLANI CANTARELLA

⁷² La più recente interpretazione della figura di Salomé è la versione filmica di Carmelo Bene, presentata al Festival di Venezia nel 1971, nella quale i materiali del mito sono sottoposti a una parodia del tutto consapevole e più feroce di quella wildiana. Attore e regista teatrale, Bene ha dato al cinema sperimentale, come nel caso, appunto della *Salomé*, alcune opere d'eccezione determinate dai suoi umori distruttivi e autodistruttivi e dal suo gioco di amore-odio con un contesto culturale ristretto.

SOCIETÀ E LINGUAGGIO NEL *DEMETRIO PIANELLI*

Nel 1890 veniva pubblicata a Milano la redazione definitiva del *Demetrio Pianelli* di Emilio De Marchi. Il lento processo di elaborazione e rielaborazione del romanzo ¹ era «costato quasi tre anni di riflessione e di lavoro» all'autore, se si attribuisce valore di documento alla lettera di De Marchi a Edoardo Mascheroni del 25 febbraio 1890 ². La motivazione principale di tale prolungato impegno va ricercata nella tensione costante dello scrittore lombardo verso un rapporto più valido e nuovo col pubblico, perseguito attraverso una graduale semplificazione delle strutture narrative e linguistiche finalizzata alla codificazione e divulgazione di un messaggio etico-sociale ³. Emblematica è, a questo riguardo, l'*Avvertenza* premissa da De Marchi alla prima edizione del *Cappello del prete* (1888), divenuta ormai un punto di riferimento canonico per tutti i critici dell'opera demarchiana. Alla *captatio benevolen-*

¹ Una prima traccia del *Demetrio Pianelli* era già nel canovaccio di commedia *I poveri di spirito* (1881), cui seguirono la prima stesura manoscritta *Demetrio Pianelli* (alla quale quasi certamente appartengono i sette brani scelti fra gli inediti più significativi pubblicati in E. De Marchi, *Grandi romanzi*, a cura di G. Ferrata, Milano 1960, pp. 1073-1126), la seconda redazione apparsa a puntate sull'« Italia » col titolo *La bella pigotta* (1888-1889) e quella definitiva in volume *Demetrio Pianelli* (1890).

² E. DE MARCHI, *Varietà e inediti*, a cura di G. Ferrata, Milano 1965, vol. III, tomo II, p. 782.

³ Illuminanti raffronti sono stati operati da V. BRANCA (*E. De Marchi*, Brescia 1946, pp. 109 e 231-233) e da V. SPINAZZOLA (*E. De Marchi romanziere popolare*, Milano 1971, pp. 67-79) tra la prima stesura provvisoria e incompleta del romanzo, quella pubblicata a puntate sull'« Italia » e l'edizione definitiva in volume.

tiae nei confronti del «gran pubblico» dai «semplici desideri», «così spesso calunniato e proclamato come una bestia vorace che si pasce solo di incongruenze», De Marchi affida in parte gli sbocchi positivi che attende dal suo «romanzo d'esperimento» col quale afferma di aver voluto «provare se sia proprio necessario andare in Francia a prendere il romanzo detto d'appendice, con quel beneficio del senso morale e del senso comune che ognuno sa». «L'arte è cosa divina; ma non è male di tanto in tanto scrivere anche per i lettori»: così l'autore del *Cappello del prete* conclude la sua *Avvertenza*, polemica con i *feuilletonisti* francesi e implicitamente con alcune contemporanee estetizzanti avventure letterarie.

Ma, al di là di sfumature legate a precisi programmi di umanitarismo etico, tipico di un certo filone cattolico-liberale tardo ottocentesco, in questa sede importa sottolineare i modi in cui si realizzò la costante ricerca di De Marchi di un rapporto col pubblico⁴. Questo non deve indurre ad un globale e acritico inserimento della sua narrativa nella letteratura divulgata di massa rappresentata soprattutto dal *feuilleton*, negli aspetti più plateali che esso assunse sia in Francia che in Italia. Il *feuilletonismo* di De Marchi va analizzato e riconosciuto in rapporto al motivo che lo determinò: la spinta alla divulgazione di certe tesi di umanitarismo democratico, che mascherava l'altrettanto legittimo desiderio di popolarità e di guadagno. L'obiettivo della sua narrativa è di rendere responsabile il lettore comune iniziandolo a problemi etico-sociali; in questo intento moralistico si può riconoscere l'eredità manzoniana che il De Marchi porta avanti in un nuovo contesto politico e letterario. Un tale obiettivo non ammette — almeno nelle intenzioni — sovrapposizioni di tipo sentimentale e oratorio o risoluzioni te-

⁴ Sul rapporto De Marchi-pubblico ha fondato il suo apprezzabile discorso critico SPINAZZOLA (*op. cit.*).

matiche ad effetto. Ecco perchè il *Demetrio Pianelli* nelle varie fasi della sua elaborazione si alleggerisce via via di elementi melodrammatici e foschi, arricchendosi di una carica drammatica e di un movimento volti a far presa più sull'intelligenza e coscienza del lettore che sulla sua sensibilità e sui suoi umori. Tuttavia l'ultima redazione del romanzo non si affranca totalmente dagli schemi del romanzo d'appendice. I titoli dei vari capitoli, di carattere pratico-informativo o letterariamente convenzionale (*Lord Cosmetico*, *Le tribolazioni di un pover' uomo*, *Dalla sonnambula*, ecc.) e l'inserimento di episodi enucleati ai margini del dramma (l'uxoricidio di Melchisedecco Pardi) o della farsa caricaturale (il pranzo in onore del cavaliere Balzalotti) ricalcano i moduli tipici del *feuilleton*. Il *Demetrio Pianelli* deve ancora colorirsi di tali tratti per interessare il «gran pubblico»⁵.

Relegata la zona del *feuilletonismo* demarchiano in un ambito letterario definito da necessità contingenti, che influiscono molto epidermicamente sulla struttura narrativa del *Demetrio Pianelli*, il problema fondamentale sarà quello di analizzare attraverso quali elementi di lingua e di stile, oltre che di struttura, De Marchi cercò di entrare «in comunicazione di spirito col grande pubblico» e se le scelte dell'autore, finalizzate in

⁵ L'eterogenea massa dei lettori, allargatasi numericamente dopo il 1880 per l'inurbamento, per il pur lento regredire dell'analfabetismo e per il più incisivo aumento degli iscritti alle scuole secondarie nell'ultimo trentennio del secolo (cfr. G. CANDELORO, *Storia dell'Italia moderna*, Milano 1971², vol. VI, cap. III), cerca una partecipazione a problemi culturali, ideologici, sociali, in strumenti accessibili sia alle sue possibilità finanziarie che, soprattutto, alla sua potenziale recettività. Il punto d'incontro fra grosso pubblico e cultura si verifica, perciò, in una prima fase, al livello di produzione giornalistica. La conoscenza di opere letterarie mediata attraverso gli schemi divenuti ormai canonici del romanzo d'appendice non è certo la premessa ideale per una lettura che prescindano da questi. L'editoria, che per far presa sui lettori si era servita all'inizio di elementi stimolanti curiosità, fantasia, sentimento, non può permettersi bruschi salti qualitativi. Tutto questo costituisce un effetto frenante per lo scrittore, condizionato nelle sue scelte tematiche e stilistiche, ma non discriminante per il pubblico.

questo senso, trovarono un effettivo riscontro nella «popolarità» presso i lettori comuni ⁶.

La vicenda del *Demetrio Pianelli* è ambientata a Milano e nelle campagne vicine. I riferimenti topografici sono puntuali e costanti.

Il tempo della narrazione è deducibile da alcune notazioni indiziarie: l'accento ai giornali *Perseveranza* e *Secolo* e l'osservazione di Cesarino Pianelli che «era stato a Roma nel settanta», richiami ad un'epoca molto vicina allo scrittore e ad un ambiente sociale diviso tra il rigido conservatorismo a sfondo clericale e il radicalismo cavallottiano, le due forze d'urto più vive nella Milano del secondo Ottocento ⁷. Altri elementi con funzione connotativa sono i particolari dell'abbigliamento, con le varie gradazioni caratterizzanti dei diversi strati sociali ⁸.

Ristretta all'individuo, la storia s'incentra sulla vita di un contadino inurbato della Bassa Lombardia, uno dei tanti *travet* che s'incanalano nelle attività amministrative in espansione nel-

⁶ Il problema della presenza di elementi « popolari » nella narrativa demarchiana era stato affrontato da Gramsci sia pure con alcune perplessità sulla loro corrispondente funzione positiva al livello di diffusione tra il pubblico: « Perchè il De Marchi, nonostante che in parecchi suoi libri ci siano molti elementi di popolarità, non è stato e non è molto letto? Rileggerlo e analizzare questi elementi ... » (A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1964⁵, p. 139). I postulati gramsciani sulla letteratura nazionale-popolare in Italia sono stati nel tempo ridimensionati, ma ciò non deve indurre ad un netto rifiuto a muoversi in una certa direzione solo perchè, per uno pseudo-concetto di modernità che spesso assume aspetti di 'moda' in sede di studi critici, certi problemi sono stati messi da parte o affrontati da angolazioni diverse. Al di là dei possibili tipi di lettura del testo rimangono gli scopi e gli obiettivi dell'autore. E De Marchi nell'*Avvertenza* premessa al *Cappello del prete* ha chiaramente sottolineato la necessità di un contatto più vivo col suo pubblico.

⁷ Cfr. G. CANDELORO, *op. cit.*, pp. 273-274.

⁸ Il valore documentario che assumono nel *Demetrio Pianelli* le descrizioni dell'abbigliamento è confermato dai frequenti riferimenti ai relativi passi del romanzo operati nella ricostruzione storica della moda dell'epoca da ROSITA LEVI PISETZKY, nel saggio *La moda del vestire a Milano dal '59 al '900* in *Storia di Milano*, Fondazione Treccani, 1962, vol. XV, parte VIII, cap. II, pp. 816, 823, 839, 844, 845, 849.

le grandi città dell'Italia unita. La vicenda è quindi radicata in un ambiente geografico e sociale particolarmente rappresentativo della vita italiana post-unitaria. Urbanizzazione e crisi agraria, contrapposizione città-campagna, lento processo di alfabetizzazione, persistenza di dialetti regionali come diaframma all'unità linguistica, accentramento amministrativo e parallelo incremento degli organismi burocratici, con relativo assorbimento delle nuove forze inurbate, frustrazioni e velleitarismi di rivalsa della classe borghese: sono tutti tratti storici i cui riflessi sociali nel romanzo trovano adeguata espressione, soprattutto sul piano del linguaggio che li connota. Sottolineare questo è utile per non riportare esclusivamente nell'ambito di modelli tipologici astratti, di origine puramente letteraria, le azioni, gli atteggiamenti e soprattutto il linguaggio dei vari personaggi, oltre che le diverse notazioni indiziarie (nomi, cognomi, soprannomi, abbigliamento, ecc.) che ne definiscono i tratti psicologici e l'estrazione sociale. Naturalmente ciò non significa, al livello di valutazione, accostare il realismo provinciale di De Marchi al grande realismo di tipo ad esempio balzacchiano, ma semplicemente analizzare un metodo di scrittura nei suoi criteri e intenti applicativi.

La varietà di rilevanti presenze storiche, sociali, geografiche nel romanzo, cui corrisponde una gamma di mezzi espressivi stratificati per regioni, classi e professioni, motiva la nostra scelta del *Demetrio Pianelli* per un approccio linguistico alla narrativa demarchiana in chiave di individuazione di un rapporto dialettico fra linguaggio e realtà esterna. Il romanzo offre, infatti, un ampio ventaglio di esemplificazioni valide per dimostrare quanto siano essenziali per De Marchi, ai fini di un contatto più persuasivo e stringente col pubblico, le correlazioni tra vita e linguaggio sociale sul piano letterario. La stratificazione degli «stili» linguistici nella struttura della lin-

gua, variabile in rapporto alla loro funzione⁹, si attualizza in una gradazione che si estende dallo « stile » privato-familiare, a quello pubblico-burocratico, scientifico-commerciale, retorico-di parata, a quello, infine, letterario-figurato¹⁰. La mediazione fra i canoni stilistici dei vari modelli linguistici, sociali o letterari, e l'esigenza precisa di una rappresentazione contenuta nei limiti del realismo di fine Ottocento, conduce De Marchi a delle scelte che non sono frutto di improvvisazione ma neanche di spersonalizzata adesione a formule standardizzate dalla tradizione letteraria o dall'uso linguistico del suo tempo. L'assorbimento, tipico della letteratura realistica, di forme di linguaggio in uso in un determinato ambiente o epoca, diversificato nei vari strati o gruppi sociali, non assume in De Marchi motivazioni soltanto estetico-letterarie e convenzionali, ma risponde al suo dichiarato e ribadito programma di rapporto immediato con il lettore comune.

Il sistema di mezzi espressivi di De Marchi è quindi la trasposizione di un tipo di linguaggio sociale stratificato. Nè in questo tessuto linguistico si riscontrano fratture fra ciò che è rappresentato e i modi in cui viene rappresentato; lo scrittore infatti al canone veristico dell'impersonalità oppone la sua continua presenza, che è anche partecipazione espressiva, nella narrazione. Non sembra perciò di dover rilevare nel *Demetrio Pianelli* la coesistenza di due diversi stili di linguaggio, anche se la sintesi operata dal narratore non può sempre sottrarsi all'influsso di modelli stilistici «a priori», che confinano strettamente con l'artificio di precise convenzioni letterarie. A questo si possono collegare i cosiddetti manzonismi demarchiani, rilevabili però nel romanzo molto più al livello di moduli stili-

⁹ Mutuiamo questo concetto di « stile » da J. LYONS, *Introduzione alla linguistica teorica*, Bari 1971, pp. 62-63.

¹⁰ Cfr. VIKTOR V. VINOGRADOV, *Stilistica e poetica*, Milano 1972, p. 1.

stici e finalità espressive che al livello di spunti tematici. Le sovrapposizioni di ascendenza manzoniana ammesse nel tessuto narrativo¹¹ servono a De Marchi come motivi allusivi e perciò suggestivi, per dare maggiore credibilità al suo messaggio e favorirne la recettività per i lettori.

I giudizi critici sul linguaggio demarchiano sono stati volti concordemente a sottolinearne l'assenza di purezza¹², la «originalissima contaminazione italo-lombarda»¹³, l'«impasto variamente ibrido»¹⁴ ed in generale i modi derivanti da un «verismo non verghiano, quale era praticato dal Capuana o dal De Roberto»¹⁵. In realtà De Marchi sembra proprio aver realizzato quel modello linguistico di transizione e di compromesso cui si riferiva Capuana nella sua programmatica dichiarazione: «Dovevamo rimanere con le mani in mano, aspettando la prosa nuova di là da venire? E ne abbiamo imbastito una pur che sia, mezza francese, mezza regionale, mezza *confusionale*, come tutte le cose messe su in fretta (...); ma gli scrittori che verranno dietro a noi ci accenderanno qualche cero, se non per altro, per l'esempio di *aver parlato* scrivendo.»¹⁶. De Marchi, malgrado muova da assunti teorici che sembrerebbero escludere

¹¹ Si possono considerare significativi esempi di manzonismo stilistico nel *Pianelli* l'« addio » di Demetrio (p. 361); gli aggettivi che acquistano una nuova semanticità in contesti ironici (« degna persona » (p. 90), « cara cognata » (p. 97), « brava persona » (p. 142), « i nostri buoni superiori » (p. 185), ecc.); i paragoni condotti sul filo di uno spontaneo e colorito umorismo (Paolino è visto come « una pertica con in cima un gran pomo di Adamo » (p. 328); « una donna senza spirito (...) è come un caffè buono, ma freddo » (p. 329); ecc.), secondo lo stesso apprezzamento metalinguistico che il narratore fa (« Lo spirito mordace e pittoresco di Palmira aveva sempre avuto il merito di piacere al buon fabbricante di nastri, sorto anche lui dal popolo, a cui piacciono i paragoni semplici e coloriti » (p. 328)).

¹² HECTOR, in « Capitan Fracassa », 1 aprile 1890.

¹³ V. BRANCA, *E. De Marchi, cit.*, p. 226.

¹⁴ M. CECCONI GORRA, *Nota sui forestierismi del primo De Marchi*, in « *Lingua nostra* », XXV, dic. 1964, p. 106.

¹⁵ V. SPINAZZOLA, *E. De Marchi ... cit.*, p. 85.

¹⁶ L. CAPUANA, *Per l'arte*, Catania 1885, pp. IV-VIII della Premessa.

una sua totale adesione ai canoni della scuola naturalistica e veristica, nella realizzazione artistica finisce per servirsi di tutti quegli strumenti espressivi rispondenti al suo impegno in direzione realistica. Naturalmente nel processo di utilizzazione di un materiale linguistico convenzionale interviene sempre l'operazione di scelta dell'autore del *Demetrio Pianelli*.

Analizziamo ad esempio l'uso dei forestierismi nel romanzo¹⁷. Sono frequenti soprattutto i vocaboli francesi connessi alla moda, alla gastronomia, ed in genere alle manifestazioni di carattere mondano: segni distintivi di un'epoca e di un ceto che si crede socialmente connotato da tale mimesi linguistica. Questo l'ovvio assunto di base, convalidato dal contesto ironico di caratterizzazione tipologica ed ambientale in cui tali espressioni sono talvolta inserite. Cesarino Pianelli, soprannominato *Lord Cosmetico*, sfoggia «cravatte costose *haute nouveauté*» (p. 19); la Elisa sarta per acconciare un vestito a Beatrice Pianelli «orlò il corpo e la sottana d'un pizzo dorè, d'un bellissimo effetto provinciale» (p. 32); il cavaliere Balzalotti appare «lindo nel suo abito nero, col panciotto bianco di *piqué*» (p. 226). Altrove, però, il lessico francese della moda è inserito in un contesto puramente descrittivo e l'assenza del corsivo, rilevabile anche in uno degli esempi citati, denota un suo assorbimento totale nel tessuto linguistico italiano. Così «surah» (p. 31), «gibus» (pp. 43 e 65), «frac» (p. 45), «astrakan» (p. 363), sono termini a quel tempo generalmente conosciuti e usati, con una unica apparente eccezione per il «frac» di p. 45 che ricorre corsivato a p. 188 e a p. 276 diventa addirittura «*frak*». A questo riguardo si può supporre che il contesto in cui è usato «*frac*» è connotante, trattandosi di un monologo in forma di

¹⁷ Per tutte le citazioni tratte dal romanzo si farà riferimento al testo E. DE MARCHI, *Grandi romanzi*, cit.

discorso indiretto libero di Melchisedecco Pardi, della classe dei nuovi industriali ma «sorto anche lui dal popolo» e per «*frak*» si può ipotizzare che il vocabolo è corsivato e ortograficamente variato (e l'accentuazione fonica della finale riporta ad un ambito dialettale), probabilmente perchè connesso antinomicamente alla figura del ragioniere Quintina, tratteggiato (a p. 276) come fanatico dei bei discorsi e delle belle parole¹⁸. Non mancano, infine, vocaboli francesi italianizzati, come «paltò» (p. 20), «toeletta» e «blonde» (pp. 31-32), «stiffelio» (p. 159) e «redingotto» (p. 181). Essi appartengono già al linguaggio italiano, ma l'assorbimento di alcuni nel tessuto linguistico nazionale si configura come slittamento in una sfera più ristretta di carattere popolare¹⁹.

Nel campo della gastronomia i termini francesi sono tutti corsivati: «*buffet*» (p. 46), «*punch*» (p. 60), «*bombons*» (p. 275), «*cornichons*» (p. 279), «*menu*» (p. 279), «*marbré*» (p. 279), ecc. Analizzando i contesti in cui essi appaiono, oltre che affermare che sono vocaboli ancora estranei al tessuto linguistico italiano, si può rilevare che si è voluto sottolinearne la funzione in situazioni particolari. Durante il pranzo in onore del Balzalotti il nome di alcune pietanze scritto in francese sul «*menu*»²⁰ serve a ristabilire le solite distanze, tra la classe del

¹⁸ Per la grafia di *frak* si confrontino le voci «*senk*» e «*musik*» dell'esempio di scrittura fonica citato a p. 247.

¹⁹ Ad esempio, paltò viene registrato dal *DEI* come voce passata (dal 1841) dal francese *paletot* al dialetto milanese; ciò trova conferma nella presenza della voce paltò nel *Vocabolario milanese-italiano* di F. CHERUBINI. Quanto a «*stiffelio*» e «*redingotto*», a parte il loro assorbimento in una determinata area linguistica, è interessante notare che essi, per effetto del loro uso sinonimico sfasato nel tempo, connotano due diversi strati sociali. Infatti, il redingotto (*DEI*: ant. redingotta, nell'800 redingote) è indossato dal modestissimo e anziano Demetrio, mentre lo stiffelio (*stiffelius* o *stifelius*), apparso successivamente, fa parte dell'abbigliamento del ricco e giovane Paolino.

²⁰ Sul francese usato nelle liste dei ristoranti «di qualche pretesa» cfr. B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana*, Firenze 1960, p. 694.

neo-commendatore e quella dei suoi dipendenti, che la «democratica eguaglianza dell'appetito» rischiava di annullare. C'è in queste pagine tutta la carica di satira sociale (troppo genericamente ed epidermicamente definibile di ascendenza pariniana), che determina parecchie delle soluzioni linguistiche di De Marchi:

« Il Bianconi diventava rosso fin sotto la radice de' suoi capelli infarinati, e cercava di nascondere la faccia col cartellino del *menu*, ch'egli leggeva per la quarta volta senza capir nulla di quel francese stampato in oro.

— Almeno i piatti dovrebbero stamparli in ambrosiano! — disse al vicino, quando fu passata la tempesta. — Così non si sa nemmeno quel che si mangia: è come pranzare al buio. Sai tu, per esempio, che cosa sono i *cornichons*...?

— Cornicioni ... — disse il Caravaggio, scoppiettando come un legno secco sul fuoco.

— Cornicioni in insalata. Eccellenti! Scommetto che son lumache: qualche cosa coi corni dev'essere... » (p. 279).

La stessa funzione caratterizzante spesso possono assumere i termini corsivati connessi con i diporti mondani della società piccolo-borghese: «*cotillon*» (p. 56), «*biscuit*» (p. 56), «*pierrot*» (p. 59) o in genere espressioni come «*grand hôtel*» (p. 110), «*sans-souci*» (p. 168), «*en garçon*» (p. 192), «*sans dire*» (p. 304). Queste, anche se a diversi livelli, sono come delle formule stereotipiche dei discorsi medi di gente (il cavaliere Balzalotti, il fittavolo Isidoro Chesa, il «*travetto*» Demetrio) che crede di dare efficacia alle proprie affermazioni ricorrendo ad espressioni che l'uso linguistico alto-borghese ha reso qualificanti luoghi comuni.

Un interessante vocabolo francese italianizzato è «Sciam-pagna» (p. 34). La storpiatura e l'assenza del corsivo denotano il travestimento linguistico cui questo termine fu sottoposto e il suo già avvenuto assorbimento nel lessico comune del tempo,

anche se l'iniziale maiuscola rivela un «rallentato nel processo di assorbimento»²¹.

Altro tipo di alterazione, con funzione espressiva e non di riflesso diretto dell'uso linguistico, si rileva in due esempi di scrittura fonica: «*cerchè la fam*» (p. 308) e «*de senk vertù teological de la musik*» (p. 123). Queste espressioni da un lato definiscono certe velleità culturali di determinati personaggi in forma di linguaggio indiretto, dall'altro attestano un modo orale di assimilazione di voci straniere inconsuete che risulta, ai fini della lettura, più agevole a qualsiasi tipo di fruizione.

Le inconscie o deliberate scelte nell'assimilazione e nella mimesi del lessico francese denotano le modificazioni del bagaglio linguistico tradizionale, avvenute anche come effetto della divulgazione della letteratura di consumo legata al *feuilleton* e alle *Strenne* a partire dalla prima metà dell'Ottocento. La presenza di tali ampliamenti linguistici nel *Demetrio Pianelli* ha inoltre la funzione indiretta di definire i limiti e i pericoli di un rinnovamento affidato soltanto alla passiva assunzione di modelli linguistici tratti da un contesto socio-culturale più avanzato. De Marchi, in un'azione di politica culturale angolata dal suo conservatorismo illuminato, denuncia implicitamente questa situazione mostrando l'illusorietà dello slancio progressista della piccola borghesia lombarda, trasparente nel tono quasi costantemente ironico e distanziante ottenuto, come si è osservato, proprio con l'uso del corsivo per parecchi vocaboli francesi o con il loro inserimento in particolari contesti.

Parallelamente alle spinte di svecchiamento linguistico in un'area socialmente e culturalmente arretrata, si manifestano all'opposto attardamenti nella sfera dell'italiano aulico o del latino con tutta la sua fraseologia stereotipata. La lettera che Paolino scrive a Beatrice (pp. 183-184) «con calligrafia com-

²¹ Cfr. M. CECCONI GORRA, *Nota sui forestierismi ... cit.*, p. 107.

merciale », aiutato dalla sorella con il suggerimento della frase « porgere grato orecchio », residuo dotto dei suoi studi in collegio, e con la proposta della conclusione «voglia dunque alla stregua di queste considerazioni perdonare la mia improntitudine », fatta dal curato di Chiaravalle, è sintomatica. È la somma di tutte le contraddizioni fra la sincerità dei sentimenti e l'affettazione nell'esprimerli offerte dalla lingua dotta tradizionale. Uomini come Paolino, vissuti in campagna, credono di annullare la distanza dalla città, che per loro si è sempre configurata come sede di cultura, sfoggiando anacronistiche formule dell'italiano aulico.

Spinte all'indietro di questo tipo si rilevano parallelamente nel linguaggio di un altro fittavolo paesano, il sor Isidoro Chiesa di Melegnano. Nel suo lunghissimo discorso (p. 109-114) punteggiato di invettive, proverbi e di termini come «capitale», «capitolato», «clausola», «denari», «scritturazioni», «carta bollata», «obbligazione», il sor Isidoro « una volta uno dei più clamorosi affittaiuoli del lodigiano » ma che « da molti anni non viveva che di reminiscenze », sfoggia anche espressioni latine: « in un *pater, ave e gloria* la minestra è cotta », « *jesus* per lui », « *talis et qualis* », « *Transeat!* », « mi possa cadere un fulmine sul collo, e restar qui, *in nomine patris, filii et spiritus* », e conclude con la frase « Ci rivedremo, Filippo! ». Una delle espressioni usate dal Chiesa è addirittura coniata dallo stesso parlante, semanticamente inspiegabile ma fonicamente espressiva: « Ma dice bene quel *nanis quanis* del mio avvocato ». È evidente in questo discorso la funzione connotativa di tale uso linguistico. Con un espediente formale De Marchi ha inteso sottolineare l'inconscio desiderio di rivalsa di una classe sociale sui danni apportati dalle nuove strutture, contrapponendo al nuovo l'antico, caricaturalmente deformato dall'ignoranza dell'uomo di campagna. C'è, cioè, nel Chiesa il nostalgico dei tempi passati

e il camuffatore dei propri limiti culturali denunciati dallo sfoggio errato e improprio di un linguaggio non comune connesso a certe tradizioni.

Il frequente uso di voci ed espressioni latine nel romanzo è legato a due diversi registri linguistici: da un lato, sempre nell'ambito di una fraseologia aulica passivamente ripetuta, appaiono «*transeat*» (p. 111), «*il non plus ultra*» (p. 123), «*in camera caritatis*» (p. 195), «non era *compos sui*» (p. 274), ecc. o altre espressioni tipiche dei formulari liturgici; dall'altro, il latino viene usato, nell'area di un linguaggio più popolare, in contesti esclamativi («*e amen!*» (p. 21), «Jesus, che lingua!» (p. 46), «Magari, *Jesus!*» (p. 165), «*Jesus!*» (p. 185)) o in una sorta di travestimento in forme popolari di reminiscenze dotte («tentare *non nocet*» (p. 231)), o infine, graficamente e fonicamente italianizzato in frasi vernacole («*Gesus, se l'è bela!*» (p. 375)). È interessante notare che in due casi De Marchi interviene a sottolineare l'uso improprio e anacronistico di un linguaggio simile. Durante il tentativo del Balzalotti di sedurre Beatrice, nell'indiretto libero è introdotta l'espressione «nota *lippis et tonsoribus*» (p. 198), seguita però da una osservazione posta tra parentesi («anche la frase latina veniva a cacciarsi in mezzo»), ambigualmente attribuibile al personaggio e al narratore; in ogni caso viene così sottolineato il fastidio che simili residui linguistici procuravano nella discorsività quotidiana di un linguaggio ormai in fase di crescente apertura verso le masse. Lo stesso fastidio si riscontra nell'osservazione con cui il Bianconi smorza le velleità culturali del Caravaggio:

«... mentre il Caravaggio, sgambettando sotto la tavola, lo raccomandava alla speciale protezione di santa Lucia, che conserva la vista agli uomini di buona volontà, *et hominibus bonae voluntatis*...

— Parla latino adesso, che mi farai scegliere la gelatina... » (pp. 279-280).

In una diversa sfera del linguaggio del *Pianelli* introduce la lettera di Paolino delle Cascine a Demetrio (pp. 136-137). Anche questa piena di svarioni e di maiuscole che dramatizzano il dettato, porta la firma «BOTTA PAOLINO», dove il cognome premesso al nome conferma un'abitudine, comune nel mondo piccolo-borghese dell'epoca, legata alla pratica scolastica o burocratica. La frequenza del lessico del linguaggio burocratico è alta nel romanzo e Spinazzola la collega col «potere inibitorio» dispiiegato dalla realtà «nei confronti della vita affettiva»²². Volendo accentuare questo suo scoperto intento dimostrativo De Marchi finisce per oltrepassare i limiti della credibilità quando, ad esempio, fa scrivere al «regio impiegato» Cesarino Pianelli prossimo al suicidio due lettere fitte di espressioni come «regolare la partita» «regolare un conto» «intera esazione» «allegata una promessa scritta» (pp. 66-67).

Particolarmente interessanti, per la storia linguistica dell'Italia unita riflessa in letteratura e da questa a volte codificata, sono nel *Pianelli* alcune voci del linguaggio burocratico-amministrativo e della tecnica commerciale²³, la cui presenza nel romanzo talvolta assume voluti toni ossessivi. Questo, se

²² V. SPINAZZOLA, *op. cit.*, p. 93.

²³ Tra i vocaboli e le espressioni appartenenti alla sfera del linguaggio burocratico-amministrativo-commerciale si rilevano: «acconto» (p. 27), «ammanco» (p. 36), «anticipazione» (p. 136), «cambiali» (p. 24), «cambiale» (p. 136), «capitolato» (p. 111), «catasto» (p. 277), «consegna» (p. 17), «contanti» (p. 23), «contribuenti» (p. 110), «demanio» (p. 278), «fisco» (p. 79), «gratificazione» (p. 107), «interessi» (p. 23), «mastri» (p. 336), «ministeriale» (p. 275), «obbligazione» (p. 113), «organico» (p. 260), «protocolli» (p. 257), «quietanzato» (p. 99), «scritturazione» (p. 113), «tassazione» (p. 281); «aggiornare la pratica» (p. 202), «Azioni zuccheri» (p. 161), «bolletta non quietanzata» (p. 280), «collocamento dei capitali» (p. 136), «congrua perequazione» (p. 281), «conti correnti» (p. 36), «conti di cassa» (p. 29), «esazione delle cedole di rendita» (p. 136), «ricchezza mobile» (p. 281), «imposta reddituale» (p. 281), «libro campionario» (p. 336), «mandati di pagamento» (p. 36), «mettere (...) a protocollo» (p. 371), «nuovo organico» (p. 200), «parcelle parziali» (p. 37), «perequazione catastale» (p. 276), «prospetto di cassa» (p. 39), «tassa di bollo e registro» (p. 107), ecc.. È da notare che alcuni degli stilemi burocratici citati

da un lato si collega al volto della società rappresentata e ai modelli linguistici tipici di certa letteratura dell'Ottocento²⁴, dall'altro risente più direttamente dell'esperienza di De Marchi, per diversi anni segretario dell'Accademia scientifica di Milano. In una lettera del 26 giugno 1895 al Fogazzaro si lamenterà delle «cartacce burocratiche che *lo* legano cinque ore al giorno al tavolino»²⁵ e nella novella *Regi impiegati*²⁶ i limiti parossistici di una situazione determinata dalla lentezza degli organismi burocratici sono spie evidenti dell'atteggiamento polemico di De Marchi di fronte a questo apparato complicato ed alienante. I termini del linguaggio burocratico-amministrativo sono il denominatore comune di parecchi personaggi del *Pianelli* (Cesarino, Demetrio, il Martini, il Chiesa, Paolino, il cavaliere Balzalotti, ecc.).

Gli abiti linguistici indotti dalla pratica burocratica finiscono inoltre per incidere sulla sfera del linguaggio individuale. L'interazione dei due diversi registri si avverte, ad esempio, nell'uso metaforico di stilemi del mondo burocratico-amministrativo in un discorso del cavaliere Balzalotti:

« Ci si rovinano i principi, specialmente quando si vuol stare sull'orgoglio e non far parlare la gente. Con tutto ciò la gente non ci crede lo stesso, e quando non trova la somma in una maniera, rifà i conti in un'altra, in partita doppia d'entrata e d'uscita ... »

Il cavaliere (...) giunto al malizioso epilogo, socchiuse gli occhi ... » (p. 116).

non risultano mediati da una già avvenuta codificazione: è per esempio il caso dell'uso sostantivato di « organico » che non figura registrato nel *Dizionario del linguaggio storico ed amministrativo* di G. REZASCO (Firenze 1881). L'espressione « Azioni zuccheri », inoltre, rientra nel novero delle sequenze ellittiche tipiche dei nuovi costrutti.

²⁴ Si vedano, ad esempio, *Il Conte di Castelmoresco* (1855), *I vermi* (1863), *Il largo delle baracche* (1881) di F. MASTRIANI.

²⁵ E. DE MARCHI, *Varietà e inediti*, cit., p. 759.

²⁶ E. DE MARCHI, *Esperienze e racconti*, a cura di G. Ferrata, Milano 1959, pp. 816-823.

Il «malizioso epilogo» è illuminante su ciò che «usciva» da casa Pianelli secondo la maldicenza della gente, e sul peso esercitato dal gergo professionale anche sul linguaggio privato-familiare.

La costante puntualizzazione dei gradi impiegatizi di vari personaggi crea un'atmosfera satura di protocolli e rapporti. Nella ironica prospettiva demarchiana²⁷ ciascuno ha una sua funzione nei quadri amministrativi e negli uffici pubblici dell'Italia unita²⁸. La burocrazia viene vista da De Marchi nei suoi aspetti frenanti del dinamismo della vita pubblica e mortificanti della personalità del singolo. Come fenomeno storico-sociale, la spinta della burocrazia finisce infatti per influire vistosamente sulla vita pubblica e privata negli anni post-unitari per molti aspetti. Si verifica così da un lato la totale subordinazione dei dipendenti ai loro superiori²⁹; dall'altro (per il fatto che il liberalismo italiano si limita, nelle sue migliori manife-

²⁷ Assai significativo al riguardo è l'episodio del pranzo in onore del Balzalotti che riunisce i rappresentanti ufficiali della provincia e del catasto, « brave persone di solida costituzione ufficiale, tutte rispettabili o per titolo, o per servigi, o per barba, o per testa pelata, oltre ai pesci piccoli » (p. 276).

²⁸ Nella vita pubblica del Pianelli ruotano il « capo-divisione al Ministero delle Finanze » (p. 44), il « capo d'ufficio » (p. 47), il « cassiere aggiunto » (p. 17), il commesso gerente in uno dei tanti uffici del registro » (p. 81), il « delegato (...) della (...) Sezione di Sicurezza » (p. 331), gli « impiegati della Posta » (p. 19), gli « impiegati del Municipio e di Banche private » (p. 19), il « procuratore del re » (p. 47), lo « scrivano nella cancelleria della Curia arcivescovile » (p. 79), il « segretario generale » (p. 260), il « segretario particolare » (p. 260), il « terzo bollatore all'ufficio del Bollo straordinario » (p. 81), l'« usciere » (p. 276), ecc..

²⁹ Di questo fenomeno GALASSO rileva due motivazioni: « Innanzitutto, la mancanza, destinata a protrarsi assai a lungo, di una sistemazione legislativa dello stato giuridico del personale, che concorre a mantenere assai viva la tradizione della disciplina intesa come completa soggezione degli inferiori verso i superiori. In secondo luogo, la netta distinzione fra i gradi superiori e quelli inferiori, sia dal punto di vista del trattamento economico, sia da quello della preparazione e del rango sociale, che dà ben presto luogo alla contrapposizione fra il *travet* e gli « alti papaveri » del suo ministero ». (G. GALASSO, *Le forme del potere, classi e gerarchie sociali*, in *Storia d'Italia*, Torino 1972, vol. I, p. 549).

stazioni, a garantire la libertà in campo giuridico e procedurale) l'assenza di una concreta incisiva azione per salvaguardare e potenziare, a tutti i livelli, le personalità individuali³⁰. Si capisce allora come la maggior parte della popolazione senta tutto il peso mortificante di una soggezione allo Stato a cui non corrisponde una sua partecipazione attiva nella vita pubblica italiana. E l'immobilità senza sbocchi di questa situazione spersonalizzante viene sottolineata da De Marchi con una carica di ambiguità affidata alla frase che sembra escludere ogni apertura di prospettiva storica e affidare un risvolto positivo soltanto all'azione individuale: « Ebbene, vecchio e tribolato Demetrio Pianelli dalle scarpe rotte (...), tu non sei forse l'ultimo degli scribacchini del regno d'Italia » (p. 362). L'incarnazione del burocrate tipico è nella figura del cavaliere poi commendatore Balzalotti, «capo d'ufficio» di Demetrio. Il passaggio, nella sua caratterizzazione tipologica attraverso le abitudini linguistiche, dalle stereotipate frasi del linguaggio burocratico³¹ agli abusi retorici della ridondante oratoria ufficiale³², inserite sempre in

³⁰ Cfr. F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896. Le premesse*, Bari 1951, p. 340.

³¹ L'abuso del gergo professionale trova la sua più rigida codificazione nella relazione scritta dal Balzalotti « intorno all'esazione sulla tassa di bollo e registro »: « *avvegnaché non sembri a codesto Eccelso Ministero poco retribuito il reddito imponibile, nonché gli altri cespiti tassativamente indicati nella precitata Circolare del 10 ultimo scorso, N. di protoc. 54647, Posiz. 32, N. di partenza 307, e oltracciò avvegnaché non abbia a patire detrimento l'organica esazione come laonde ...* » (p. 108), dove l'impropria collocazione di quel « laonde » offre il massimo d'informazione possibile sull'abbondanza parolaia del Balzalotti che non a caso è soprannominato « cavalier Laonde ».

³² Durante il pranzo offerto in suo onore dai dipendenti dell'ufficio il cavaliere Balzalotti si abbandona ad un vero sproloquio retorico, punteggiato dal « Benissimo! » dei presenti « con quel bisbiglio pieno di esse, che vuol approvare senza interrompere.

— Laonde io vi ringrazio non come pubblico funzionario, ma, dirò così, come vostro collaboratore, come vostro commilitone (...).

— Sua eccellenza il Ministro non ha certo voluto premiare una persona che, per quanto zelante e volenterosa, non ha ottenuto dalla natura nè doti straordinarie d'inge-

contesti ironici, segna i limiti massimi delle possibilità di espressione individuale consentite da quella alienante macchina pubblica.

Mentre nel linguaggio amministrativo-burocratico si riflette un fenomeno sociale amplificato in quegli anni da certe svolte storiche ma presente già in passato, in altri «tecnicismi» demarchiani legati alla sfera medico-scientifica trovano espressione nuova, anche se non originale, le contemporanee tendenze naturalistico-positivistiche. Nel *Demetrio Pianelli* però questi termini si configurano correlati, più che ai correnti postulati di ordine medico-scientifico³³, a precorrimenti psicoanalitici con componenti parapsicologiche. La presenza dell'elemento psichico nella pagina demarchiana è sottolineata da espressioni come «forza invisibile», «istinto», «immaginazione eccitata e quasi ossessa», «delirii frenetici», «pazze allucinazioni», «interna suggestione più forte e più prepotente della volontà e della ragione», connesse con le azioni dei personaggi-chiave³⁴. Nel capitolo II della IV parte (emblematicamente intitolata *Dalla Son-*

gno ... (...) nè ha recato alla pubblica amministrazione servigi straordinari: ma io sono persuaso che ha voluto premiare in me — e con me anche voi — la fedeltà a quei principii d'ordine e di progresso che informano lo spirito nelle nostre istituzioni liberali... » (pp. 282-283). La frase corsivata esalta il tono caricaturale: il Balzalotti infatti « a casa aveva buttato sulla carta quattro periodi di ringraziamento, quattro parole all'ambrosiana (...) anzi c'era una bella frase che gli sfuggiva e che egli andava cercando con gli occhi nell'angolo in fondo al salone (...) » (p. 278).

³³ Una maggiore precisione e abbondanza si rileva invece nella frequenza dei tecnicismi scientifici in parecchie pagine dei *Cento anni* di Rovani o di alcuni romanzi di Mastriani.

³⁴ Secondo Spinazzola questo psicologismo giungerebbe ai limiti di studio del subconscio e ha indotto il critico a vedere uno «sdoppiamento di personalità» nel protagonista Demetrio. Ma tale interpretazione appare autorizzata da riferimenti un po' semplicistici ed esterni all'opera giovanile *Due anime in un corpo*. Più pertinente a noi sembrerebbe uno specifico riscontro dell'applicazione nel romanzo delle teorie del Lessona, di chiara impronta smilesiana, attive nel «volontarismo etico» di Demetrio.

nambula) De Marchi accenna al «celebre Charcot della Salpêtrière di Parigi» a quell'epoca il più famoso cultore della neurologia in Europa. Anche se il tono dell'episodio (Paolino delle Cascine che va a consultare la veggente) varia tra l'ironico e lo scettico — e del resto tutto il capitolo si regge sul filo della caricatura grottesca, secondo i più stanchi schemi della corrente appendicistica — non può escludersi un interesse dello scrittore per questa nuova scienza di cui riduce letterariamente i principi, con un largo margine, tuttavia, di approssimazione linguistica. Infatti, nel lessico usato in queste pagine si coglie più che la precisione di termini adeguati ³⁵ — che d'altra parte sarebbero stati incomprensibili per una larga fetta di lettori — un generico gusto per il patologico ³⁶, che trova il suo più diretto ascendente nella narrativa della Scapigliatura e soprattutto nel romanzo nero alla Radcliffe, volto a far presa sulla sensibilità popolare. Sono questi i residui oscuri del *feuilletonismo* demarchiano. Una traccia evidente dell'assorbimento di tali interessi nel tessuto linguistico del *Pianelli* è l'alta frequenza di vocaboli come «febbre», «nervi», «sangue», «cuore» e di alcuni loro derivati, inseriti in contesti in cui situazioni fisiche abnormi sono complementari

³⁵ Nel *Demetrio Pianelli* i tecnicismi legati alla parapsicologia, dovuti in parte al recupero di precedenti vocaboli adattati alla nuova disciplina, sono limitati ai seguenti: «magnetismo» (p. 231), «chiaroveggenza» (p. 237), «medium» (p. 240), «tavola psicografica» (p. 245), «esercitazioni magnetiche, psicografiche, chiromantiche e chirografiche» (p. 239).

³⁶ Fra le sequenze che presentano elementi patologici enfaticizzati può rilevarsi ad esempio questa: «(...) un uomo mal vestito, consunto dalla miseria, stese il cappello, supplicando con una nenia, in cui le parole si spezzavano come singhiozzi. Sui piedi trascinava due scarpe non sue, color della polvere, rigide nelle rughe e nelle infossature, sulle quali cascavano a brandelli certi calzoni flosci, mal sostenuti da un corpo sconnesso e febbricitante. Era il maestro Bonfanti.

Un'altra malattia gli aveva dato l'ultimo colpo. Tocco da paralisi nelle dita e nella lingua, egli non poteva più nè suonare, nè cantare, e tanto per trascinarsi vivo alla sepoltura, stendeva il cappello ai passanti, sulla porta dei cimiteri, scrollando la sua febbre intermittente (...)» (p. 343).

di atteggiamenti psichici eccezionali, secondo gli schemi positivistici trasferiti sul piano letterario.

All'origine letteraria di tali fenomeni linguistici legati alle convenzioni di certo genere di narrativa dell'Ottocento è opportuno riferire anche alcune espressioni ascrivibili al gusto romanticheggiante del genere *larmoyant*. Si tratta soprattutto di aggettivi scelti in funzione dell'amplificazione e del delirio verbale e spesso usati in coppia con sostantivi connessi a sentimenti esasperati («disperato gridare», «ferina voluttà», «acuta e dolce vertigine», «disperato entusiasmo», ecc.). Prossimo al suicidio, Cesarino Pianelli

« Non piangeva, non pensava, non soffriva nemmeno più: ma erano lampi e bagliori di idee in mezzo alla nera oscurità di una ragione che un senso indomato di orgoglio trascinava alla disperazione. La stessa disperazione però pigliava già forma di sacrificio. Non è santo olocausto la morte di un padre che si uccide per salvare l'onore dei figli? » (p. 70).

Gli incubi di Arabella sono punteggiati da frasi come:

« Nel buio essa non vedeva che quell'apertura nera spalancata davanti come una tetra voragine, piena di ragnatele e di sordidezze nefande: e guai se sfinita di forze si addormentava nella lugubre immagine di quelle travi incrociate! » (p. 145).

Il tono di deteriore romanticismo continua in alcune battute che sottolineano monologhi interiori:

« Questo 'no' risuonò nell'oscurità del suo pensiero » (p. 59)

o situazioni:

« È lungo dire tutto ciò che precipitò nel suo cuore in quell'istante... » (p. 216)

o si affida a similitudini di questo tipo :

« la folla s'agitava come l'acqua del mare in tempesta in mezzo agli scogli » (p. 53) ³⁷.

Altro elemento caratterizzante della prosa demarchiana è costituito dai frequenti monologhi, spesso con risvolti di discorso indiretto libero, fitti di iterazioni di battute, sospensioni ed esclamazioni di tono troppo enfatico per poter svolgere una funzione equilibratamente chiarificatrice :

« E la storia di questo braccialetto? che opinione aveva la gente di questa donna? aveva essa ammazzato il primo marito?... che... che... diavoleria?... Che Demetrio fosse innamorato anche lui? non pareva possibile, dal momento che l'innamorato era quell'altro ... Ma potevano essere innamorati tutti e due. Niente di strano, dal momento che s'era innamorato anche lui alla distanza di quattro miglia. O santi Apostoli! e come la chiamavano a Milano? *La bella pigotta?* che villania, che scherzo, che scempiaggine!» (p. 309).

dove anche l'interpunzione ha un suo ruolo per riprodurre i toni drammatici che coinvolgono in modo immediato e grossolano il lettore comune. A volte, però, alcune sospensioni e il tic di Demetrio che balbetta ³⁸, finalizzato alla carica emozionale affidata ai suoi discorsi nei momenti di maggiore tensione psicologica, sono un valido strumento espressivo in quanto legati a situazioni psichiche eccezionali. Identica funzione è delegata all'uso dei numerosi diminutivi che marcano l'atmosfera patetica creata intorno a Demetrio e al suo mondo racchiuso in «tre stanzucce».

³⁷ Queste e simili espressioni presenti nel *Pianelli* non hanno però una forte incidenza numerica, come invece può rilevarsi in alcuni romanzi giovanili e in *Giacomo l'Idealista*.

³⁸ De Marchi informa il lettore che Demetrio « stentava a metter fuori certe consonanti » (p. 74) ed era « duro di lingua » (p. 287).

A queste vanno aggiunte quelle che Vinogradov definisce «forme grafico-espressive caratteristiche degli stili della letteratura realistica»³⁹, quali ad esempio: «sprrang ... mi regalò un calcio» (p. 109), «ma...ledet...tissimo» (p. 268), «t-o-to...finito» (pp. 289 e 367), ecc., o le doppie e triple ripetizioni di parole collegate ad una forte emozione: «tè, tè» (p. 165), «Lo so bene, lo so bene..., basta!» (p. 363), «O bella, o bella, o bella» (p. 306), ecc.

Queste ed altre componenti del linguaggio demarchiano sono riconducibili a modelli letterari assunti come anello di congiunzione necessario tra un testo «sociale» e un pubblico allargato, e ribadiscono la dimensione del realismo dello scrittore, comune a tanta narrativa minore del secondo Ottocento italiano.

L'originalità di De Marchi è invece nell'uso di un linguaggio felicemente bilicato tra il dialetto e la lingua, nella sua «originalissima contaminazione italo-lombarda»⁴⁰. Un discorso sulle forme dialettali del *Demetrio Pianelli* come espressione linguistica legata a ciò che di vitale permaneva nella società milanese deve tener conto non solo delle dichiarazioni teoriche dirette o indirette dello stesso De Marchi e dei forti residui romantici del suo realismo, ma anche dei comportamenti linguistici regionali nella fase post-unitaria come riflesso della nuova realtà storico-sociale ad essi sottesa. La definizione del senso che il dialetto assume per De Marchi può trarsi dalle osservazioni che egli fa a proposito del soprannome di *bella pigotta* dato dai milanesi a Beatrice, con la «chiara ed espressiva concisione morale del dialetto lombardo» (p. 33). Il dialetto rappresenterebbe dunque non solo una variante letteraria, secondo i comuni canoni veristici, ma anche la riscoperta dell'espressi-

³⁹ VIKTOR V. VINOGRADOV, *Stilistica ... cit.*, p. 101.

⁴⁰ Cfr. V. BRANCA, *Emilio De Marchi, cit.*, p. 226.

vità semantica evocativa del patrimonio linguistico popolare lombardo. Ciò trova conferma nell'interesse di De Marchi per il modello offerto dalla tradizione letteraria lombarda con C. M. Maggi⁴¹ e insieme nel suo rimpianto per la vecchia Milano del Porta nelle prose dialettali *Milanin Milanon*⁴²:

« E se parlava milanes, quell car linguagg sincer. e de bon pes, che adess el se vergogna de parlà, el tas, el se scruscia in d'on canton come se Milan el fuss Turchia. El Porta, pover omm, l'è là lu per lu, sun la sciattèra, e sul corso no se sent che gniff e gnaff ... » (p. 65).

Nel romanzo il vernacolo milanese viene usato soltanto dai personaggi di estrazione popolare: l'ex operaia Palmira Pardi, i portinai Berretta e Caramella, il commesso d'ufficio Bianconi⁴³, l'insergente dell'ospedale, il contadino inurbato Demetrio, il fittavolo Isidoro Chiesa, l'Elisa sarta e in genere la folla anonima dei «casigliani»⁴⁴. I discorsi di Beatrice Pianelli

⁴¹ De Marchi dedicò allo studio dell'opera del Maggi un saggio (1885) (ora pubblicato in E. DE MARCHI, *Varietà e inediti*, cit., pp. 297-385) interessante anche per l'analisi finale su alcuni mutamenti nel sistema fonologico del dialetto milanese e per l'osservazione che nel dialetto del Maggi « non attinto forse, come quello del Porta, alla fonte viva del 'verzé', entrarono, senza ch'egli si accorgesse, troppe forme letterarie che non erano nell'indole della lingua » (p. 385).

⁴² E. DE MARCHI, *Varietà e inediti*, cit., pp. 63-99, con traduzione di Luigi Medici.

⁴³ Di questo personaggio è da sottolineare la battuta in milanese che interrompe la tirata retorica del Balzalotti durante il pranzo (« — *Un po' anca mo'...* ») e che nella mente confusissima di chi l'ha pronunciata si configura come causa di prossime disgrazie nei rapporti di lavoro col suo capo. Il dialetto, cioè, assume qui la funzione di connotare la frattura fra la ignara rozzezza dei dipendenti e la prosopopea dei superiori.

⁴⁴ L'uso di questa voce arcaica per indicare i vicini di casa sembra suggerire nessi con le abitudini linguistiche di questa gente che attesta col dialetto l'appartenenza alla genuinità di una società antica.

Le espressioni e i termini dialettali usati da questi personaggi sono tutti corsivati: De Marchi ne esalta così la carica espressiva ponendoli su un piano di estraneità rispetto al rimanente tessuto linguistico italiano: « *Anca lu a Milan?* » (p. 46), « *El Poncin del Carrobi* » (p. 73), « *Ehi reverissi!* » (p. 73), « *Cara madonna! Signor, che scèna! Ehi sora Rachella!...* » (p. 73), « *L'hoo propi missi in la cassa come*

di Melegnano sono caratterizzati a volte da elementi del dialetto d'origine:

« Suo marito le insegna anche a parlar milanese, e ci riesce, povera foca. Ma di tanto in tanto le scappa di bocca ancora qualche « *propri de bôn* » di Melegnano ... » (p. 46).

Questa osservazione è la spia più utile ed evidente di un aspetto caratteristico della situazione linguistica dell'Italia unita rilevato da De Mauro: «l'inserimento di elementi dialettali rustici nell'uso dei dialetti urbani»⁴⁵. Tuttavia, qui siamo ancora in presenza di un fenomeno di coesistenza di due diversi abiti linguistici e non del configurarsi di un dialetto rustico come fonte esogena di rinnovamento del dialetto urbano (che d'altra parte ebbe scarsa incidenza nell'Italia settentrionale). E certi residui melegnanesi vengono considerati spregiativamente o con sufficienza dai dialettofoni milanesi (cfr. es. cit.).

La presenza di dialetti extraregionali nel *Demetrio Pinnelli* è implicitamente testimoniata dall'«accento romanesco» (p. 347) del tenore Altamura «romano di Roma» (p. 46), dal «bell'accento di Verona» che caratterizza i discorsi della veggente «madama Anita» (pp. 243-244) e dalla sonorizzazione delle sorde, tipicamente meridionale⁴⁶, del «naboledano gavaliero o gommendadore» Lojacommo delle «Ibodeghe», con la sua «gongrua bereguazione» (pp. 276 e 281). Queste trascrizioni del sistema fonologico di dialetti regionali attestano l'interesse di De Marchi per tale tipo di fenomeni linguistici e il suo intento accattivante nei confronti di una massa sem-

on *bombon* » (p. 85), « *el sor ragionatt* » (p. 90), « *tosetta* » (p. 100), « *Busecca* » (p. 110), « *Cosa gh'è... Semm al dazi?* » (p. 138), « *El me angiolin* » (p. 174), « *Pover patanell!...* » (p. 212), « *Cistianino!* » (p. 279), « *Un po' anca mo'...* » (p. 283), ecc..

⁴⁵ T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari 1971, p. 150.

⁴⁶ Cfr. A. ALTAMURA, *Dizionario dialettale napoletano*, Napoli 1956, p. 18.

pre più eterogenea di lettori ⁴⁷ e non pare che possano attribuirsi a «forzature di maniera» derivate dall'«accentuazione realistica», come è stato detto a proposito dell'uso ibrido dei dialetti nelle sue opere giovanili ⁴⁸. Quali che fossero tuttavia interessi ed intenti dello scrittore, l'esperimento demarchiano era destinato a trovare dei limiti nell'assenza di una piena coscienza interdialettale nel lettore comune del tempo.

La spinta verso i dialetti extraregionali è anche sottolineata da una considerazione che Demetrio fa dopo aver letto la lettera con cui gli si comunica il trasferimento a Grosseto:

« — Grosseto, Maremma toscana: sarà aria buona ... Bisognerà mettere nel baule anche una buona dose di chinino. Impareremo così anche il bel linguaggio toscano » (p. 286).

Generalmente però i dialetti extraurbani ed extraregionali vengono considerati dagli ambrosiani del *Demetrio Pianelli* come elementi di differenziazione sociale o etnica con un implicito senso di sufficienza. Dai rappresentanti del mondo impiegatizio e contadino, inoltre, anche gli elementi esogeni quali i francesismi sono visti come alternativa alienante e inutile del linguaggio milanese. Segni evidenti della forte resistenza offerta da certi strati all'unificazione o all'ampliamento linguistico che solo con il processo di alfabetizzazione, unitamente ad altre componenti storico-sociali, saranno gradualmente raggiunti.

I personaggi appartenenti ad un ceto più elevato evitano di parlare in dialetto puro, poco qualificante per il loro effettivo o preteso stato sociale. Questo espediente letterario evidenzia certe velleità borghesi negli anni posteriori al settanta e il nuovo

⁴⁷ Alla ricerca demarchiana di un divulgazione extraregionale delle sue opere si riporta la sede diversa in cui era apparso il *Cappello del prete*: nell'«Italia» di Milano e nel «Corriere» di Napoli.

⁴⁸ Cfr. M. CECCONI GORRA, *Il primo De Marchi fra cronaca, storia e poesia*, Firenze 1963, p. 155.

comportamento linguistico della borghesia milanese nei cui salotti fino a poco prima dell'Unità era d'uso il dialetto ⁴⁹.

Nel *Pianelli* però la diversificazione degli stili socio-linguistici dei vari personaggi non è accentuata al punto da consentirne una classificazione organica. Gli sconfinamenti nelle diverse aree del parlato hanno, come si è notato, una manifestazione quasi sempre fluttuante da un personaggio all'altro, da una classe sociale all'altra. Ciò è emblematico di una fase di trapasso segnata a monte dalla resistenza di certi centri di conservazione linguistica e a valle da un processo osmotico che arricchisce, trasforma, innova il tessuto linguistico italiano. In ogni caso, il sostrato implicito comune rimane ancora il dialetto, che imprime un tono caratteristico alla prosa del *Demetrio Pianelli* ⁵⁰.

Quando la comunicazione ha per oggetto un'informazione che deve assumere una tensione espressiva particolare, il parlante ricorre ad «un italiano più di confidenza». È il caso del lungo discorso fatto dal portiere Caramella a Paolino: esso ci offre la sintesi dei modi linguistici adottati da certi gruppi sociali e finisce per riassumere nelle sue sfaccettature sintattiche, morfologiche e lessicali quasi tutti i tratti della comunità linguistica cui il Caramella appartiene:

« — Cara lei, — disse il vecchietto con una voce meno arrugginita, in un italiano più di confidenza — c'è stato del *ciar e scur*, un benedetto *omm!* (...).

— L'è sempre la storia che el pesce grosso el mangia *el piscinin*. Il signor qui ... il mio capo ... sa... il cavaliere ... il commendatore ... (...)

⁴⁹ Cfr. T. DE MAURO, *Storia linguistica ... cit.*, p. 32.

⁵⁰ A parte gli esempi già citati, la funzione guida esercitata dal dialetto su tutta la struttura linguistica del romanzo si rileva in parecchie altre sequenze che richiederebbero una specifica dettagliata analisi. Si potrebbe notare, inoltre, il vocabolo *travetto*, nome metaforico di origine piemontese, coniato sulla base di un'antonomasia popolare, accostabile al *gigione* di derivazione ferravilliana. Questo però introdurrebbe un nuovo discorso sulla compresenza nel *Pianelli* di voci ed espressioni o estranee al dialetto meneghino, o comuni ai vari linguaggi dell'Italia settentrionale o, infine, di alcune altre più toscane che ambrosiane.

l'è una brava persona, ma el g'ha il suo lato debole, ghe piacciono un poco le donnette ... *Chi di voi è senza peccato* scagli la prima pietra. (...) — Pare che tra lui e il Pianelli ci fosse un *qui pro quo* ... Il Pianelli non ne voleva sapere, e, *tira molla*, se ne son dette un sacco in ufficio, che non ci sta nemmeno per la dignità del funzionario. Il Pianelli gridava come un disperato, avrà avuto le sue ragioni: l'altro, naturale, si è o non si è superiori, e detto fatto *el me ciappa* la penna, el te me scrive al Ministero, e in quattro e quattr'otto te me lo confezionano a Grosseto nel napoletano. (...) Ci dicono la *bella pigotta*... L'è sempre la storia del *cerchè la fam.* » (pp. 306-307-308).

Il brano citato assume particolare importanza anche ai fini di un'esatta individuazione della pluralità di registri linguistici nel *Demetrio Pianelli*: gli esotismi, le citazioni dotte e letterarie, l'italiano comune, l'italiano regionale, il dialetto nelle sue forme più arcaiche, il dialetto italianizzante.

De Marchi ha operato così un tentativo di realizzazione di quella prosa con cui il Manzoni aveva avviato il suo discorso col «popolo», tentativo però sempre confinato nei limiti dell'«*aver parlato* scrivendo» capuaniano. In una lettera del 14 settembre 1895 a Domenico Oliva⁵¹ l'autore del *Demetrio Pianelli* fa una serie di dichiarazioni sulle qualità e sugli intenti impliciti della sua prosa:

« ... potrei dimostrare che nelle mie novelle non c'è parola che non sia registrata nei vocabolari della lingua dell'uso. Certo tra due parole preferisco sempre quella che sia comune alle due provincie ed evito quella che risenta un po' troppo del vezzo toscano: ma da buon professore di lettere procuro di evitare l'idiotismo fin dove una necessità d'arte non mi trascina pei capelli. E anche in questo caso mi attengo spesso al *dialetto* e alla parola *corsiva*. E dunque? dove manco? nella grammatica? Tranne

⁵¹ Il testo della lettera a Domenico Oliva, prima inedito, è stato pubblicato da G. MARIANI, in *Ottocento romantico e verista*, Napoli 1972, pp. 646-648.

qualche leggiero e legittimo anacoluto non credo nemmeno di offendere le buone regole tradizionali. (...). Dunque se offendo i purissimi orecchi, è forse nello stile che non ha le giaciture della prosa armoniosa, rotonda, canora dei buoni modelli. (...) se non si torna al semplice, noi arrischieremo di cadere sempre più nel falso. (...).

La più bella forma, la forma ideale è quella che non si vede, e di questo ideale di prosa noi lombardi abbiamo avuto in casa il divino maestro ... al quale fu pure rimproverato di non saper scrivere dai puristi del suo tempo.

La semplicità oggi è voluta anche dalle condizioni storiche. La prosa italiana dev'essere e vuol essere intelligibile anche agli stranieri; e ogni studio che si faccia per ricondurla ai suoi termini logici sarà un servizio reso alla lettere e più ancora alle nostre scienze ... ».

Concetti già espressi nel discorso sull'opera di Manzoni pronunciato il 7 marzo 1885⁵², in cui tra l'altro diceva:

« (...) la ' naturalezza ' e la ' semplicità ' sono lo sforzo che uno scrittore fa per denudare la verità, spogliandola d'ogni falso ornamento ... L'inventore d'un'arte più semplice è un vero benefattore del suo popolo, come chi gli procura pane a più buon mercato: (...) » (p. 288).

Che tra queste enunciazioni programmatiche e la realizzazione pratica ci sia stata contraddizione non pare. Perchè, allora, De Marchi non è stato molto letto? Senza pretendere di fornire una risposta esauriente ad una domanda piena di implicazioni e problemi che rimandano ad uno studio approfondito di sociologia della letteratura, si potrebbe isolare, fra le tante possibili, una motivazione. Evidentemente in quegli anni il «popolo» preferiva autori che non solo si servissero di strutture narrative e linguistiche accessibili, ma prospettassero anche soluzioni consolatorie. Un romanzo che sovvertiva la struttura a lieto fine edificante, adottata dallo stesso Manzoni, non poteva in quel

⁵² E. DE MARCHI, *Varietà e inediti*, cit., pp. 270-296.

momento di avvenuta larga diffusione di una drogante letteratura di massa suscitare particolari interessi nel lettore comune. Tra gli esiti proposti dal superomismo implicito nella figura dell'eroe popolare e le finali compensazioni prospettate dalla comune appendicistica, De Marchi preferisce sottolineare i propri intenti edificatori; ma il «popolo» è consapevolmente o inconsciamente insofferente ad accoglierli, a meno di ritrovarli in un messaggio coerentemente e perciò credibilmente affidato alla totalità organica di un'opera.

GRAZIA M. BELLIA ZAPPALÀ

CONTRIBUTI E DOCUMENTI

L'ATREUS DI ACCIO

Nella ricostruzione di un'opera, come l'*Atreo* di Accio, è necessario pigliar le mosse, a un tempo, dalla conoscenza sia di quanto ci viene tramandato sull'allucinante vicenda dei Pelopidi sia della personale concezione del poeta latino, nella quale quella vicenda è tornata ad articolarsi con la pienezza della vita e, di conseguenza, col rigore di una sua interna logica.

Uno studioso dei nostri giorni ¹ ha osservato che Accio « rivela la sua indipendenza dalle fonti poetiche, non peritandosi di seguire versioni meno note, o addirittura di modificare quelle esistenti, per ragioni sue particolari ». Questo vale non solo per Accio, ma per tutti i poeti, d'ogni tempo, d'ogni nazione e di qualunque tendenza, e le ragioni particolari non sono altro, in fondo, che quelle che derivano dalla loro particolare visione della realtà.

Consideriamo subito i frammenti ².

¹ I. LANA, *L'Atreo di Accio e la leggenda di Atreo e Tieste nel teatro tragico romano*, in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », vol. 93, 1958-59, p. 295, nota 3. A questo interessante studio rimando anche per la ricca bibliografia, come pure a B. BILINSKI, *Accio e i Gracchi. Contributo alla storia della plebe e della tragedia romana*, in « Accademia Polacca di Scienze e Lettere ». Bibl. di Roma, Conferenze (fasc. 3), 1958, pp. 51.

² Per il testo e il numero d'ordine seguo l'edizione di A. KLOTZ, *Scaenorum Romanorum Fragmenta*, Vol. I, *Tragicorum Fragmenta*, Monachii 1953, pp. 222-28. Tengo presenti anche le tre edizioni del RIBBECK: *Tragicorum Latinorum reliquiae* Lipsiae, 1852, la prima, e 1871 la seconda; *Scaenicae Romanorum poesis Fragmenta. Tragicorum Romanorum Fragmenta*, Lipsiae 1897, la terza; l'edizione di E. H. WARMINCTON, *Remains of old Latin*, II. *Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius*, London-Cambridge Mss., 1936 e l'edizione di Q. FRANCHIELLA, *Lucii Accii Tragediarum Fragmenta*. Studi pubblicati dall'istituto di Filologia classica XXVI. Un. di Bologna 1968, p. 545.

Dopo il prologo, col quale lo spettatore viene messo al corrente dell'antefatto (fr. II):

Simul et Pisaea praemia erepta a socru possedit suo,³

noi vediamo sulla scena Atreo, che ricorda con tenace rammarico, forse a un suo confidente, le male azioni compiute dal fratello: lo stupro e il furto dell'agnello (fr. VI, VII, VIII):

Qui non sat habuit coniugem inlexe in stuprum;

...Quod re in summa summum esse arbitror
periculum, matres coinquinari regias,
contaminari stirpem, admisceri genus;

Addo huc quod mihi portentum caelestium pater
prodigium misit, regni stabilimen mei,
agnum inter pecudes aurea clarum coma,
quem clam Thyestem clepere ausum esse e regia,
qua in re adiutricem coniugem cepit sibi.⁴

Più innanzi lo stesso Atreo, attribuendo a Tieste persistenti intenzioni criminose, medita di prevenirlo infliggendogli una severa punizione (fr. III):

Iterum Thyestes Atreum adtractatum advenit.
iterum iam adgreditur me et quietum suscitatur.
maior mihi moles, maius miscendumst malum
qui illius acerbum cor contundam et comprimam.⁵

Credo che non si possano prendere alla lettera le parole dei primi due versi di questo frammento; perché, se davvero Atreo temesse di venire soppiantato dal fratello nella gestione del potere (ma, in tal caso, un astuto tiranno come lui non gli avrebbe aperto la reggia), il suo piano

³ « Vinto con la frode il premio di Pisa, fece suoi i beni sottratti al suocero ».

⁴ « Ché gli sembrò poco avere indotto mia moglie all'incesto ». « ... Infamia gravissima, ritengo, commessa in danno di colui ch'è posto in alto: tirar nel fango la regina, contaminandone la stirpe ». « Aggiungo a questo il furto temerario compiuto da Tieste con la complicità di mia moglie: dell'agnello tutto d'oro che il padre dei celesti mi aveva dato a garanzia prodigiosa della stabilità del trono ».

⁵ « Ancora Tieste insidia Atreo, ancora mi provoca, tenta di aggredirmi. Dovrò prendere più drastiche misure, che annientino con un più duro castigo la protervia di quell'uomo ».

dovrebbe aver di mira l'eliminazione di Tieste piuttosto che dei suoi figli; o, se si vuole, non di questi soltanto. Né dall'*iterum* dedurrei, come la quasi totalità degli studiosi deduce ⁶, che Tieste sia ritornato dall'esilio di proposito, per insidiare Atreo. Più plausibile appare invece la ipotesi (si accorda psicologicamente con la natura del personaggio e si inserisce logicamente nella dinamica della tragedia) che Atreo abbia richiamato in patria Tieste fingendo di volersi riconciliare ⁷. Atreo, insomma, avrebbe teso di lunga mano il suo agguato; e Tieste, meno svelto, nell'esecuzione del crimine, di Atreo, vi sarebbe caduto. L'apparente contraddizione potrebbe spiegarsi considerando le parole di Atreo quasi come una giustificazione che il tiranno vuol dare, agli occhi del suo confidente, della terribile vendetta che ha pensato di attuare. Il confidente avrà tentato di dissuaderlo, rappresentandogli i gravi rischi a cui egli si espone e avvertendolo che, anche nel caso di buona riuscita, l'odiosità della sua rappresaglia gli renderà ostile il popolo. Ma Atreo non è l'uomo che receda quando si è prefissa una meta: i rischi vanno affrontati se si vuole conservare il regno. E il regno si conserva se si è bene appresa l'arte del regnare. Cadrebbe a questo punto la cinica sentenza, contratta nel giro di tre parole, che ha valicato i secoli. Essa è tutto un programma politico, e assicura il successo ai reggitori quando si governi strumentalizzando col terrore la codardia dei sudditi (frr. V e XX):

Oderint, dum metuant.

.....
 Probae etsi in segetem sunt deteriozem datae
 fruges, tamen ipsae suapte natura enitent. ⁸

Questo secondo frammento è posto dal Ribbeck accanto al VI e al

⁶ F. STRAUSS, *De ratione inter Senecam et antiquas fabulas Romanas intercedente*, Rostochii 1887, p. 64; L. MULLER, *De Accii fabulis disputatio*, Berolini 1890, p. 24; KROKOWSKI, *De veteribus Romanorum tragoediis primo post Chr. n. saeculo adhuc lectitatis et de Thyeste Annaeana*, in *Tragica*, I, « Travaux de la Société des Sciences et Lettres de Wroclaw », Ser. A n. 41. Wroclaw, 1952, p. 128; Escher, Pauly Wissowa, R.-E., II (1896) s. v. *Atreus*, col. 2142.

⁷ Così ha già proposto il Lana, art. cit. pp. 299-300 e 363-365.

⁸ « Mi odiino, purché mi temano. »

.....
 « Anche buttato in un terreno sterile, il buon seme dà sempre un buon prodotto. »

VII e collegato con Eur., *Hec.* 592 sgg.⁹ Il Lana, diversamente, nega l'analogia con Euripide e pensa che il frammento possa aver fatto parte del prologo¹⁰. Invece, proprio per la loro funzione caratterizzante, penso che si possano porre in questa scena i due versi, dove si alluderebbe — fuor di metafora — alla virtù politica (*probae fruges*) che foggia, essa (*ipsae suapte natura*), lo Stato, anche quando la materia in cui si esercita si presenti sorda alle intenzioni di chi detiene il potere (*etsi in segetem sunt deteriozem datae*).

Nel frammento seguente è ancora Atreo che parla. Egli sente già vicino il momento in cui il suo astio avrà finalmente l'adeguato sfogo liberatore; perciò, messo a punto il piano escogitato, passa all'azione (fr. IV):

Ego incipio; conata exequar.¹¹

Frattanto Tieste, che pare abbia ottenuto dal fratello, dopo un pacifico accordo, metà del potere regio, raccomanda ai figli di tenere gli occhi bene aperti su eventuali insidie dello zio (frr. IX, IX*):

Vigilandumst semper; multae insidiae sunt bonis.

Id quod multi inuideant multique expetant inscitiast
postulare, nisi laborem summa cum cura ceferas.¹²

⁹ O. RIBBECK, *Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik*, Leipzig 1875, p. 451: « Wie die Hekabe des Euripides (*Hec.* 592 ff.) bemerkt, ein schlechter Acker könne unter günstigen Umständen gute Früchte tragen, ein guter unter ungünstigen schlechte, aber gute Menschen blieben auch im Unglück gut, schlechte auch im Glück schlecht: so mochte Atreus erklären, ein gemeines Saatfeld könne durch Pflege edele Früchte hervorbringen, ebenso leicht aber pflege eine edele Mutter von einem niedriggesinnten Manne des Stammes unwürdige Nachkommen zu gebären ».

¹⁰ Art. cit., pp. 298-299: « È l'immagine del seme che può indurre a pensare che il frammento sia da riportare al prologo, dove si parla di stirpi: esso può servire a spiegare come mai dalle figlie di Atlante, il titano che peccò contro Giove ... siano discese delle stirpi inizialmente buone. Infatti il terreno « meno buono per la semina » è rappresentato dalle figlie di Atlante di nome Maia, Elettra, Pluto da cui Giove, « il buon seme », genera rispettivamente Mercurio, Dardano e Tantalo ». Nell'appendice III poi, pp. 362-363, l'A. approfondisce ancora il suo esame.

¹¹ « Via, darò effetto al mio piano ».

¹² « Bisogna stare sempre sul chi vive, ché molte sono le insidie tese ai buoni ».

« Stolto chi vuole cose che molti invidiano, a cui molti aspirano, se non è pronto a superare la prova con fermezza ». Non mi sembra si possa accettare il senso attribuito dal Lana a questo frammento (rifiuto del potere) né congetturarne un prece-

Diamo per accertato, quindi, che i due fratelli si sono riconciliati e si son diviso il potere (quando Atreo indica Tieste con l'appellativo di « tiranno » nel fr. X, evidentemente egli si riferisce alla condizione di lui come compartecipe del regno); in fondo non sarebbe indispensabile stabilire se Tieste si sia presentato ad Atreo spontaneamente o se sia stato lo stesso Atreo, simulando un atto di generosità, ad invitarlo nella regia; ma, comunque si sia pervenuto al compromesso, è logico supporre che Atreo, ora, farà leva su di esso per dare sfogo al suo rancore; rancore, che, negli anni dell'esilio di Tieste, non ha cessato di covare e che adesso la presenza dell'adultero e dei suoi figli, tangibile e cocente testimonianza dell'onta patita, ha fatto divampare. (Non bisogna dimenticare che solo l'incesto, con le conseguenze che può avere per la stirpe, *coinquinari matres regias, admisceri genus*, ma soprattutto col suo disonore supremo, *summum periculum*, specie per chi è posto troppo in alto, *re in summa*, giustifica l'oscura e paurosa minaccia contenuta nel verso *maior mihi moles, maius miscendumst malum* e muove tutta l'azione della tragedia). D'altra parte è difficile credere che Tieste abbia accettato l'accordo senza temere in esso un agguato; è possibile, anzi, che egli abbia già fiutato nell'aria qualcosa di sinistro e, di conseguenza, se ne stia all'erta nell'interesse suo e dei figli. Verosimilmente quindi che siano sue le parole del frammento IX; nel qual caso, peraltro, esse esplicano nella tragedia una loro poetica efficacia perché contribuiscono a rendere tetto, gradatamente, lo sfondo dello scenario in cui eventi gravissimi sono in maturazione¹³.

dente augurio dei figli di Tieste al padre (art. cit., pp. 305 e 363-65). Inoltre i fanciulli essendo ancora in tenerissima età (e così deve essere, anche per agevolare il massacro ideato da Atreo) appare poco verosimile che essi già concepiscano una posizione di potere. Sarei propensa poi a sentire nelle parole di Tieste una trepida rassicurazione di questo ai timori (confusi presentimenti!) manifestati dai figli.

Quanto al verbo *postulare* del fr. IX^a, nel significato di 'chiedere' esso darebbe ragione a chi è dell'opinione che Tieste si sia presentato ad Atreo spontaneamente, col proposito di recare in atto le sue ambiziose mire di governo, accantonate con l'intervento dell'esilio. Ma pure nell'ipotesi che l'iniziativa del suo rientro sia di Atreo, egli sarebbe in linea con la logica della sua passione, ché si avvarrebbe del perdono del fratello per riprendere proditoriamente gli interrotti maneggi. Ho preferito questa seconda congettura — attribuendo al verbo il significato di 'aspirare' — anche per consentire ad Atreo di essere, pure lui, in linea con la logica della sua passione.

¹³ Se si ammettesse che Tieste fosse tornato spontaneamente, le parole del fr. IX potrebbero essere attribuite ad Atreo (così pensò H. W. Auden nella sua edizione della *Pro Plancio* di Cicerone (Londra 1897, p. 109)). Sta vigilante, invero, chi teme di

Le parole, poi, del fr. IX, riferite a Tieste, acquistano un significato che arricchisce e caratterizza la psicologia del personaggio. Tieste, ha in comune col fratello il regno, ed è naturale che voglia conservarlo. Ma se cingere la corona potrà a volte riuscire facile, difficile è tenerla in testa ben salda. Perciò il « tiranno » che non mettesse nel giusto conto quel che costa l'affrontare i pericoli che continuamente minacciano il trono e il superare (*ecferre*) *laborem summa cum cura*, darebbe prova di *in-scitia*, di stoltezza, e ruinerebbe ¹⁴.

Frattanto viene imbandita la cena. Atreo impartisce un ordine (fr. X):

Ne cum tyranno quisquam epulandi gratia
accumbat mensam aut eandem vescatur dapem.¹⁵

L'assassino dei bambini di Tieste, il sezionamento dei cadaveri e la cottura delle carni, la cena: tutto questo è intuito dapprima dallo spettatore attraverso le parole del coro, il quale tutt'a un tratto ha la sensazione precisa che qualcosa di inaudito sta succedendo nella reggia (fr. XIII):

Sed quid tonitru turbida torvo
concussa repente aequora caeli
sensimus sonere? ¹⁶

Poi lo sgomento assume quasi consistenza nel racconto del nunzio, nel quale lampeggia, sinistra, una fiamma, e degli spiedi girano paurosamente (frr. XI e XII):

Epularum fictor, scelerum fratris delitor.
Conoquit
partem vapore flammae, veribus in foco
lacerta tribuit.¹⁷

essere aggredito, cioè Atreo, non chi *Atreum adtractatum advenit, adgreditur et quietum suscit*, cioè Tieste: tra i due fratelli, inoltre, non si può dire che sia buono Tieste: egli ha fatto ad Atreo un torto gravissimo, e ora ritorna a provocarlo. Ma a questa ipotesi, ripeto, è preferibile, per le ragioni esposte, quella che fa ritornare Tieste su invito di Atreo.

¹⁴ I frr. IX e IX^a vengono citati insieme da Cicerone in due luoghi differenti (*Pro Plancio* 59 e *Pro Sestio* 102) come parti di un unico discorso e attribuibili, quindi, a un unico personaggio.

¹⁵ « Nessuno segga a mensa col tiranno, né osi toccarne il cibo. »

¹⁶ « Ma perché, scossa da boati, cupa rimbombò la volta del cielo? »

Per questo e per la seconda parte del fr. XV ho seguito la traduzione di A. Resta Barrile, *Accio, Frammenti*, Bologna 1969, pp. 34-40. Tradotti da me gli altri frammenti dell'*Atreus*.

¹⁷ « Inventore di banchetti, ha oscurato nell'iniquità il fratello. »

« Parte ne cuoce nelle pentole, parte pone al fuoco, negli spiedi. »

L'ultima scena, la scena culminante e la più bella (per quel che sappiamo) della tragedia, si può dividere in due parti.

Nella prima abbiamo di fronte i due fratelli: Tieste, che ancora non sa di essere stato lo strumento più crudele della vendetta di Atreo; Atreo, che arde dalla brama di assaporare, quasi centellinandosela, la crescente angoscia di Tieste. Non risulta dai frammenti in qual modo Atreo abbia annunciato al fratello l'uccisione dei figli. Probabilmente Tieste, dopo il banchetto, avrà espresso ad Atreo il desiderio di vedere i fanciulli; appreso che sono morti, taccia Atreo di tradimento (fr. XV):

Fregistin fidem? ¹⁸

Atreo ribatte che egli non era tenuto a essere leale con un adultero (fr. c.):

neque dedi neque do infideli cuiquam.¹⁹

Nella seconda parte Tieste avrà certamente invocato la consegna dei cadaveri perché possa, almeno, onorarli di sepoltura. Atreo risponderà, con brutale e sarcastica crudeltà, che i bambini sono di già sepolti: nel padre (fr. XIV):

Natis sepulcro ipse es parens.²⁰

Tieste, verosimilmente, avrà implorato, con disperazione: « Di' che non è vero! Di' che non è vero! » Solo così può spiegarsi l'inesorato diniego di Atreo (fr. XIX):

Numquam istam imminuam curam infitiando tibi.²¹

Che è come dicesse: « Non ti fare illusioni, Tieste. È proprio come hai udito. I tuoi figli, io li ho uccisi, con queste mani. E tu, tu ne hai mangiato le carni, con codesta bocca! ».

¹⁸ « Violasti il giuramento? »

¹⁹ « Nulla io mai promisi a uomo infido. »

²⁰ « Lo stesso padre è già sepulcro ai figli. »

²¹ « Non mai, negando, allevierò il tuo strazio. »

La Resta Barrile, op. cit., p. 39, traduce: « Anche se nego, non avrai sollievo », cioè dà al gerundivo *infitiando* un valore concessivo, mentre penso che dando ad esso un valore strumentale il frammento acquista un significato più evidente e pregnante.

Questo frammento, citato da Cicerone²² senza l'indicazione né dell'autore né della tragedia, è attribuito da Asconio a Tieste²³. Le parole del senario, il cui senso è chiarissimo, si attagliano invece, mi sembra, ad Atreo²⁴ che intende spingere all'estremo, implacabilmente, le sofferenze del fratello. Atreo ha svelato a Tieste, il quale gli ha chiesto i cadaveri dei figli, che questi sono sepolti nel padre. Quindi in preda alla *cura*, cioè allo strazio, è Tieste, non Atreo. D'altra parte Atreo è coerente, come personaggio, con se stesso in quanto vuole del fratello non la morte, cioè la fine del castigo, ma il tormento del castigo. *Ego poenam volo*: così gli fa dire Seneca²⁵, il quale, almeno in questo tratto, ha intuito il carattere di Atreo sulla suggestione, penso, che ne ha avuto dalla tragedia acciana. Inoltre Tieste, che ha appreso proprio ora dello scempio dei figli, è troppo sconvolto perché possa dare al fratello una risposta iniquamente ragionata. Atreo, al contrario, nella sua spietatezza, è sempre consapevole. Però la maggior parte degli studiosi, seguendo Asconio, ritiene che sia Tieste il personaggio che pronuncia queste parole. Così il Lana²⁶ suppone che Tieste, fatto arrestare Atreo, gli annunzi *con scherno* che si vendicherà contro di lui inesorabilmente. Ma come è concepibile che nell'animo di Tieste, percosso all'improvviso dalla sventura

²² In *Pison.* 33, 82.

²³ *Ad Cic., In Pison.* 33, 82.

²⁴ Già ad Atreo le aveva attribuite il Düntzer, *Symbolae Attianae*, in *Zeitschr. f. d. Altertumsv.* 1839, col. 293 (« ... Legendum videtur ab Atreo Thyesti ») e col. 295 (« ... Sed melius statuimus, Atreum Thyesti, ipsum accusanti, dicere... »). Ho detto mi sembra, perché in effetti si oppongono difficoltà che appare temerario voler superare basandosi sulla semplice impressione, sia pur diretta e immediata; specie quando fonti autorevoli, come Asconio, fanno sorgere dubbi e perplessità che in nessun modo si riuscirà a dissipare.

²⁵ Sen., *Thyestes* v. 246.

²⁶ Art. cit., p. 311. Tuttavia, nella nota 7 della stessa p. 311, sempre a questo proposito, lo studioso afferma che « più agevole riuscirebbe la collocazione del fr. se lo immaginassimo detto da Atreo a Tieste »; ma aggiunge che « in tal caso (...) lo si potrebbe collocare al primo posto fra i fr. di questa scena, davanti al XIV ». Ma questa ipotesi ci darebbe un Tieste in preda allo strazio prima ancora di essere venuto a conoscenza dell'eccidio compiuto da Atreo e della consumazione del pasto. Il Lana, peraltro, traducendo *cura* come « preoccupazione », pare non abbia sentito, nel fr. XIX, tutta quella livida tragicità che esso, a mio avviso, contiene. Diversamente dal Lana, il Ribbeck (op. cit., p. 455) aveva pensato che la frase fosse pronunziata da Tieste, fatto arrestare da Atreo, un volta fallita la sommossa da lui organizzata contro il fratello.

che sappiamo, non importa se a provocarla è stato un atto volontario, possa esservi ancora un po' di spazio per un qualsiasi altro sentimento che non sia dolore, disperazione, follia?

Alle urla di Tieste accorreranno i cittadini, o i componenti del coro. L'infelice padre grida l'orrida cena (fr. XVI):

Ipsus hortatur me frater, ut meos malis miser
manderem natos.²⁷

E, pur non scorgendo un tribunale, né umano né divino, competente a giudicare un delitto sì efferato, ordina che l'assassino sia legato (fr. XVIII):

Ecquis hoc animadvortet? Vincite!²⁸

Qualcuno è d'avviso che queste parole siano di Atreo²⁹, ma non credo che sia interpretazione attendibile. Il personaggio dice: « Chi mai giudicherà di questo? Legatelo! » Si badi al significato intensivo, proprio dello stile di Accio, di quel generico *hoc*, cioè di questa cosa che non ha nome (l'eccidio compiuto da Atreo e il pasto che lo stesso Atreo ha fatto consumare all'ignaro Tieste), della duplice scelleratezza che non è contemplata in nessun codice penale e della quale nessun tribunale è competente a pronunciare la sentenza di condanna. Ora, gli interlocutori sulla scena sono due, Atreo e Tieste: non dovrebbe esservi dubbio su chi di loro abbia richiamato l'attenzione del coro (o del popolo) sulla mostruosità della « cosa accaduta ». Atreo non opporrà resistenza, forse non tenterà nemmeno di giustificarsi, anche lui ormai schiacciato dalla mostruo-

²⁷ « Il mio stesso fratello — oh, sventura! — mi ha fatto mangiare, con la mia bocca, i figli miei. »

²⁸ Chi mai giudicherà di questo eccidio? Legatelo! »

²⁹ Il Lana, (art. cit., pp. 310-311) traduce: « chi mai presterà attenzione a ciò? », e ritiene che Atreo, imprecando contro il fratello, tenti di persuadere i Micenei a non dargli ascolto. Intanto, di che cosa Atreo potrà essere accusato da Tieste se non del duplice delitto commesso? E come è possibile che egli abbia la presunzione di persuadere i Micenei a non prestare attenzione a tali accuse? La Resta Barrile (op. cit. p. 40) traduce, invece: « Nessuno questo punirà », interpretando quindi in modo ancora differente l'*animadvortet* del fr.. Ad Atreo il fr. viene attribuito anche dal Ribbeck, op. cit., pp. 455-456, e dal Warmington, op. cit., p. 390.

sità del misfatto; e si lascerà condur via. Nella scena rimarrà solo Tieste, a rimpiangere se stesso, i suoi figli, la sua sventura (fr. XVII)³⁰:

Egone Argivum imperium adtingam aut Pelopis digner domo?
quoi me ostendam? quod templum adeam? quem ore funesto
[alloquar?³¹

Con questo quadro, commoventissimo e di sicuro effetto artistico, è probabile che si concludesse in Accio la vicenda dei due fratelli.

Mi sembra arbitrario far finire l'*Atreo* con la morte di Tieste³² o con la vendetta di Egisto (questa, a distanza di molti anni dal nefando banchetto) sol perché tracce di tal epilogo si riscontrano nella tradizione mitica e letteraria; specie quando forti motivi di coerenza, psicologica e poetica esigono che il dramma si concluda col fr. XVII allorché — determinatasi la catastrofe — le passioni e gli affetti rompono clamorosamente gli argini, lasciando nel lettore la convinzione che il dramma vero e proprio sia pervenuto allora al suo naturale scioglimento.

Vi sono poi tre frammenti, cosiddetti di sede incerta, che si sospetta appartengano all'*Atreo* di Accio.

Uno di essi: *Proinde ita parent se in vita, ut vinci nesciant*³³, attribuito ad *Atreo*, contiene un'esortazione nella quale si potrebbe veder lummeggiata, con acciana potenza, la figura del fiero ed orgoglioso monarca, che non sa né intende cedere al suo personale nemico.

Il secondo: *ubi nec Pelopidarum facta neque famam audiam*³⁴, se si attribuisse all'opera di Accio (opinione del Ribbeck)³⁵, lo si dovrebbe porre (opinione del Mette)³⁶ dopo il frammento XVII. Ma non mi pare

³⁰ Sorprende come il Mette (*Die römische Tragödie*, in « Lustrum » 1964, p. 116) ponga questo frammento prima del fr. XIV. Come è possibile infatti che Tieste esclami: *Quem ore funesto alloquar?*, se ancora il fratello non lo ha informato dell'orrendo pasto con le parole: *Natis sepulcro ipse es parens?*

³¹ « E posso, io, stare ancora in Argo, nella casa di Pelope? Dove ardirò mostrarmi? A quel tempio accostarmi? A chi rivolgerò la parola con l'empia bocca? »

³² Ribbeck, op. cit., p. 456; seguito dall'Enk, *De Accii Atrei exemplo Graeco*, in « Eos », 1962, p. 109.

³³ Fr. LX ex inc. inc. fab. All'*Atreus* lo attribuiscono il Ribbeck, op. cit., p. 450; il Lana, art. cit., p. 302; il Mette, art. cit., p. 115.

³⁴ Fr. LXIV ex inc. inc. fab.

³⁵ Op. cit., p. 455.

³⁶ Art. cit., p. 116.

che questa attribuzione si possa accettare perché, mentre nelle parole del frammento XVII è rispecchiata fedelmente la tragica situazione in cui si è venuto a trovare Tieste dopo che Atreo gli ha annunciato la consumazione del crimine (Tieste sente appieno tutta la vergogna e repulsione della propria persona, segnatamente della bocca, e vorrebbe — ma non lo potrà mai — fuggire da se stesso; quindi il tono della sua lamentazione si accorda con l'idea fondamentale che è il sostegno del dramma), nelle parole dell'altro, invece, Tieste manifesterebbe l'ansia di ritrarsi in un posto ove non arrivi né il nome né la fama dei Pelopidi. Due concetti, come si vede, affatto diversi, (in qualsiasi posto riuscirà a ritrarsi, non potrà Tieste sfuggire all'orrore verso se stesso), il primo dei quali dichiara estraneo il secondo e lo respinge.

Il terzo: *Cur fugit fratrem? Scit ipse*³⁷, si congettura che facesse parte dell'epilogo: le parole sarebbero pronunziate da Tieste mentre il fratello, dopo l'eccidio, tenta di fuggire. Mi pare che questa ipotesi debba scartarsi perché un Atreo che, alla fine della tragedia, si desse alla fuga per sottrarsi all'arresto, ridurrebbe a proporzioni meschine l'uomo titanico che abbiamo imparato a conoscere dai versi, pochi ma poeticissimi, che lo riguardano. E anche il personaggio di Tieste, quale appare nella scena che io pongo come epilogo, ci scapiterebbe molto, ché il tono di scherno delle due brevi proposizioni avrebbe il solo effetto di dissolvere l'atmosfera di alta drammaticità in cui si staglia, grandiosa e umanissima, la figura di quel padre sciagurato.

Così riordinati i frammenti dell'*Atreo* e delineate le poche scene a cui essi si riferiscono, se ripercorriamo idealmente, anche a ritroso, la vicenda pelopidea rappresentata da Accio, fondata appare l'impressione di saldezza unitaria che doveva avere in origine l'ossatura della tragedia. Lo stile, pieno ed essenziale, testimonia della genuinità dell'ispirazione; il dominio del poeta sulla materia è sovrano, onde le sue parole, in genere, dicono molto di più di quel che suonano, anzi sembra quasi impossibile, e certo ha del prodigioso, che tanto sommovimento di affetti sia contenuto in espressioni verbali così asciute e incisive. I due protagonisti hanno ciascuno una fisionomia bene individuata, inconfondibile; si er-

³⁷ Fr. CXV ex inc. inc. fab.

³⁸ I. Lana, art. cit., p. 369. Il Klotz, op. cit., p. 349, dice, più prudentemente, nella nota al frammento: « Varianae Thyesti tribuit Bue., sed ne Accius quidem Enniusque exclusi ».

gono — l'uno fin dal prologo, l'altro all'epilogo — come le due antiche colonne alle soglie dell'Atlantico; in mezzo a essi, i flutti tempestosi della loro soverchiante passione.

Atreo ha subito da Tieste un affronto atroce: il frammento VII ce lo mostra, appunto, nell'atto di guardare, dolente, alla sua ferita sempre aperta; potrà farla rimarginare solo se riuscirà ad aprirne un'altra, nelle carni del fratello, assai più larga e più fonda (*maius miscendumst malum*). L'*iterum* del frammento III, ripetuto due volte all'inizio del verso, sta a significare il ribollimento sotterraneo del rancore di Atreo. La figura di questo è poi mirabilmente abbozzata nei frammenti V, XIV e XIX, cinta di quell'alone di terribilità irremovibile che lo caratterizzerà fino all'ultima battuta della tragedia.

Anche Tieste è un personaggio di non comune statura e vitalità: si direbbe che la sciagura più grave del Pelopidi solo le sue possenti spalle fossero in grado di sopportarla; e in perpetuo, s'intende. Quando l'inquietante vicenda si conclude, noi scorgiamo la mole della sua persona grandeggiare nel vano della scena, repugnante e insieme commiserevole, ferina e pure grondante umane lacrime. *Quem ore funesto allor quar?* Da notare come Accio, fissando l'attenzione in un particolare impressionante, renda a meraviglia la bestialità del delitto compiuto da Atreo, e ne lasci rovente suggello nella bocca di Tieste. Perciò nella scena piena solo di Tieste e della sua sventura, io vedo convergere e come adunarsi, in sublime sintesi, tutta la tragicità dell'*Atreo*. Di questo cogliamo un'eco nelle parole smarrite del coro (fr. XIII). Ma un'eco che assume vaste, e direi cosmiche, proporzioni, grazie anche alla concitata nudità dei versi e all'uso sapiente dell'alimentazione³⁹.

* * *

Desidero ora accennare brevemente al problema delle fonti, del modello o dei modelli greci che Accio certo ebbe presenti nella composizione della sua opera. Tale problema è ancora oggi praticamente insoluto. Sofocle ed Euripide scrissero delle tragedie su questo argomento (Sofocle una su Atreo, Ἀτρεὺς ἢ Μυκηναῖα, e due su Tieste, Θυέστης e Θυέστης ἐν

³⁹ Molto utile, a questo proposito, il recente studio di A. De Rosalia, *L'allitterazione in L. Accio*, in *Annali del Liceo classico « G. Garibaldi » di Palermo*, 1970-71, pp. 139-215.

Συκκῶνι; Euripide un Θυέστης), ma di esse ci restano solo dei frammenti poco utili per affermare che Accio se ne sia servito nel comporre il suo *Atreo*. Brevi accenni al mito dei Pelopidi si trovano pure nell'*Elettra*⁴⁰ nell'*Ifigenia in Tauride* e nell'*Oreste*⁴¹ di Euripide, ma anch'essi ci sono di poca utilità. Pure Eschilo, nell'*Agamennone*, parla della terribile vicenda dei due Pelopidi; la fa rievocare nei vv. 1582 e sgg.:

Ἄτρεὺς γὰρ ἄρχων τῆσδε γῆς, τούτου πατήρ,
πατέρα Θυέστην τὸν ἕμὸν ὡς τορῶς φράσαι,
αὐτοῦ δ' ἀδελφόν, ἀμφίλεκτος ὦν κράτει,
ἠνδρῆλάτησεν ἐκ πόλεως τε καὶ δόμων.

nei quali Egisto indica come causa del contrasto tra i due fratelli il potere (ἀμφίλεκτος ὦν κράτει), ma non fa menzione dell'adulterio. Ciò non meraviglia: un artista della sensibilità di Eschilo non poteva porre in bocca di Egisto, figlio di Tieste, il ricordo dell'infamante colpa del padre. Invece dalla tragedia di Accio, o meglio dai frammenti di essa, appare chiaro che il motivo centrale del dramma, quello che accende il feroce rancore di Atreo e praticamente muove tutta l'azione, è il tradimento della moglie col fratello; mi sembra perciò assai improbabile una derivazione diretta ed esclusiva della tragedia di Accio da quella di Eschilo.

P. J. Enk, nel suo dotto articolo, fa una minuziosa analisi della questione. D'accordo col Lesky sulla derivazione di Seneca da Euripide, ma non su quella di Accio dallo stesso poeta, egli dice che ragioni di probabilità inducono a pensare che Ennio, nel suo *Tieste*, si rifaccia ad Euripide piuttosto che a Sofocle (seguendo, in questo, la tesi dello Strauss); e poiché, continua, è difficile che Accio per una tragedia di uguale argomento, imitasse anche lui Euripide, subito dopo Ennio, e poiché dai versi del fr. III K si deduce che in Accio Tieste giunge spontaneamente mentre in Euripide è chiamato da Atreo, bisogna dedurre che Accio non ha imitato Euripide⁴². A sostegno delle sue congetture l'Enk aggiunge che pure nel finale della tragedia Accio si differenzia da Seneca. Egli infatti segue il Ribbeck, per il quale la vicenda, in Accio, si conclude con la morte di Tieste, cosa che non avviene in Seneca. Ma poiché, malgrado queste considerazioni, vi sono diversi punti

⁴⁰ Vv. 700 segg.

⁴¹ Vv. 193-196 e 812-813 dell'*Ifigenia*, e vv. 812-815 e 995-1010 dell'*Oreste*.

⁴² Art. cit., pp. 107-108.

in comune tra Accio e Seneca, l'Enk non si sente di escludere completamente un influsso di Euripide su Accio e di ammettere solo un influsso di Sofocle; così preferisce concludere: « Accius igitur in scribenda *Atreo* fabula duas tragoedias coniunxit, id quod etiam in *Armorum iudicio* fecit... »⁴³, cioè le tragedie di Sofocle e di Euripide⁴⁴.

Non ritengo di poter seguire le conclusioni dell'Enk, il quale, in due punti della sua indagine, a conforto della propria tesi, dà del testo di Accio una interpretazione differente da quella che io ho cercato di dare nelle pagine precedenti, e cioè a proposito del fr. III K, in cui non si deve necessariamente intendere che Tieste torni in patria senza l'invito del fratello, e poi più avanti, a proposito del finale della tragedia, per il quale l'Enk si basa sulla ricostruzione del Ribbeck.

In realtà gli elementi in nostro possesso sono troppo esigui per pervenire ragionevolmente ad un risultato concreto. Molto giustificata, quindi, la cauta conclusione del Lana: impossibile accertare i modelli greci tenuti presenti da Accio⁴⁵.

* * *

Mi sembra lecito, ed anche interessante, un raffronto fra l'*Atreo* di Accio e il *Tieste* di Seneca⁴⁶, non per stabilire la superiorità dell'uno o dell'altro autore né di quanto Seneca sia debitore ad Accio, ma per accertare quanta della poesia di Accio sia passata eventualmente nell'opera di Seneca.

Seneca, si sa, fu un gran moralista, conoscitore profondo dei moti del cuore umano; Accio un poeta, provveduto della facoltà creatrice propria del genio. È quindi probabile che il *Tieste* abbia subito, magari senza che Seneca se ne fosse reso conto, l'influsso dell'*Atreo*.

Intanto, che opera è il *Tieste*? Non un'opera d'arte, nel significato austero che solitamente si dà a questa parola; né un trattato di etica. È,

⁴³ Art. cit., p. 110.

⁴⁴ Per i rapporti tra Accio e i tragici greci è utile consultare l'opera di A. Traina, « *Vortit barbare* », *le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone*, Roma 1970, pp. 181-203.

⁴⁵ Art. cit., p. 324.

⁴⁶ Su questo argomento cfr. C. Marchesi, *Le fonti e la composizione del « Thyestes » di L. Anneo Seneca*, in « Riv. di Filologia classica », 1908, pp. 86-88, come pure l'opera dello Strauss sopra citata.

piuttosto, la rappresentazione, retoricamente atteggiata, di una disumana passione. Difettava a Seneca, perché fosse poeta, il dono della coerenza fantastica, il potere delle grandi sintesi, il senso della misura e della proporzione. Egli, infatti, ci presenta un Tieste pauroso, sfiduciato, rinunciatario, guidato e preso quasi per mano dai suoi figlioletti: *Ego vos sequor, non duco*⁴⁷; e intanto di lui, per bocca di Atreo, ha detto che è un tipo che non si piega, piuttosto si spezza: *flecti non potest - frangi postest*⁴⁸. I figlioletti, viceversa, hanno tutto quello che si addirebbe al loro genitore: spirito di iniziativa, assennatezza interessata, tenace aspirazione al regno. Seneca poi, nella sua tragedia, mostra di compiacersi un po' troppo di orripilanti particolari realistici, senza che ci dia mai quell'impressione del tragico in cui i particolari realistici dovrebbero dissolversi per dar posto all'organica e ideale rappresentazione.

Ecco come Atreo, nella narrazione del messaggero senecano, si accinge a preparare a Tieste l'abominevole cena⁴⁹:

Erepta vivis exta pectoribus tremunt
spirantque venae corque adhuc pavidum salit;
at ille fibras tractat ac fata inspicit
et adhuc calentes viscerum venas notat.
Postquam hostiae placuere, securus vacat
iam fratris epulis: ipse divisum secat
in membra corpus, amputat trunco tenus
umeros patentes et lacertorum moros,
denudat artus durus atque ossa amputat;
tantum ora servat et datas fidei manus.
Haec veribus haerent viscera et lentis data
stillant caminis, illa flammatus latex
candente aeno iactat, impositas dapes
transiluit ignis inque trepidantes focos
bis ter regestus et pati iussus moram
invitus ardet. Stridet in veribus iecur ...

Della stessa agghiacciante operazione abbiamo, di Accio, questo frammento:

Concoquit
partem vapore flammae, veribus in foco
lacerta tribuit.

⁴⁷ Sen. *Thyestes*, v. 489.

⁴⁸ Sen. *Thyestes*, v. 200.

⁴⁹ Sen. *Thyestes*, vv. 755-70

Sembrano parole scelte oculatamente e pesate con scrupolo (queste, e non un monosillabo in più), che però ritraggono con estrema completezza il tenebroso retroscena nel quale una belva dall'aspetto umano sta portando a termine un duplice assassinio. Quando il banchetto è imbandito, Atreo, ordina che nessuno

accumbat mensam aut eandem vescatur dapem.

Mensa e *daps* sono due nomi comuni, dal significato ben preciso e ristretto, annunziatore — se mai — di cameratesta allegria; ma nel verso di Accio, e lì soltanto, sono carichi di sottintesi terribili, che danno i brividi. In Seneca, invece, abbiamo una teatralità esteriore, che si esaurisce in se stessa; come nel verso 694, in cui è ritratto Atreo davanti all'ara, prima di dare inizio alla strage:

letale carmen ore violento canit.

Due scrittori quindi, Accio e Seneca, non ugualmente dotati dell'attitudine a intuire la realtà; della quale l'uno ci dà, in immagini scoltorie, la poesia, l'altro, in turgide forme, un'espressione oratoria. Ma questo appunto ci consente di distinguere, nella tragedia di Seneca, quel che a Seneca pare non possa appartenere, perché diverso ne è il timbro, diverso l'accento, diversa la significazione. Sorprendono invero, nel *Tieste*, parecchie locuzioni icastiche e defintive che, se riscuotono immediatamente l'approvazione del lettore, non persuadono del perché esse si trovino in quel posto.

Seguiamo attentamente Atreo all'inizio della tragedia senecana. Egli pensa alla vendetta: l'unico modo di lavare l'offesa di un delitto è trascenderla con un delitto maggiore, tale che anche gli dei sian costretti a tremare: *Scelera non ulcisceris, / nisi vincis*⁵⁰; *fiat hoc, fiat nefas / quod, di, timetis*⁵¹. Anche il suono delle parole riecheggia, parafrasandolo, il *maius miscendumst malum* del frammento acciano. Lo stesso Atreo, al cortigiano che lo esorta a persuadere i cuori più che le labbra, risponde che i potenti aspirano solo a far volere il non voluto e che giustizia e religione, per loro, sono beni privati: *quod nolunt velint*⁵²; *sanctitas pietas fides /*

⁵⁰ Sen. *Thyestes*, vv. 195-6.

⁵¹ Sen. *Thyestes*, vv. 265-6.

⁵² Sen. *Thyestes*, v. 212.

*privata bona sunt*⁵³. In queste sconcertanti confessioni si sente la stessa ira dispotica dell'*oderint, dum metuant* dell'Atreo acciano. Più oltre, il cortigiano domanda ad Atreo di quale arma egli intenda servirsi per castigare Tieste. Non del ferro, non del fuoco: inadeguati. *Ipsa Thyeste*⁵⁴, sibila infine Atreo. La proposizione ellittica, secca e pur densa di ferocia, sibillina e pure annunziatrice d'una oscura e perciò più spaventevole vendetta, è degna di Accio.

Tantalo, uno dei figlioletti di Tieste, ha fiducia (lui, tanto piccolo!) che la pietà fraterna ricongiungerà presto Atreo e il fratello. Tieste però, che tuttavia ha accolto l'invito di Atreo e si indirizza alla reggia, lo esclude in maniera assoluta: sarà più facile, dice, che Oceano sposi l'Orsa celeste. Questa ardita iperbole basterebbe, da sola, a esprimere efficacemente il pensiero di Tieste. Seneca non ne è contento, e la diluisce⁵⁵:

Amat Thyestem frater? aetherias prius
perfundet Arctos pontus et Siculi rapax
consistet aestus unda et Ionio seges
matura pelago surget et lucem dabit
nox atra terris, ante cum flammis aquae,
cum morte vita, cum mari ventus fidem
foedusque iungent.

Ora Atreo si avvia al santuario del suo palazzo, dove ha deliberato di sacrificare i bambini di Tieste⁵⁶:

... quo postquam furens
intravit Atreus liberos fratris trahens,
ornantur arae — quis queat digne eloqui?
post terga iuvenum nobiles revocat manus
et maesta vitta capita purpuera ligat;
non tura desunt, non sacer Bacchi liquor
tangensque salsa victimam culter mola.
Servatur omnis ordo, ne tantum nefas
non rite fiat.

Dopo essersi eccitato contemplando i fanciulli, sceglie come prima

⁵³ Sen. *Thyestes*, vv. 217-18.

⁵⁴ Sen. *Thyestes*, v. 258.

⁵⁵ Sen. *Thyestes*, vv. 476-82.

⁵⁶ Sen. *Thyestes* vv. 682-90.

vittima Tantalo; poi abbranca Plistene. È sempre il messaggero, che parla al coro ⁵⁷:

Silva iubatus qualis Armeniae leo
in caede multa victor armento incubat
(crore rictus madidus et pulsa fame
non ponit iras: hinc et hinc tauros premens
vitulis miratur dente iam lasso piger),
non aliter Atreus saevit atque ira tumet,
ferrumque gemina caede perfusum tenens,
oblitus in quem fureret, infesta manu
exegit ultra corpus, ac pueri statim
pectore receptus ensis in tergo exstit ...

Questo è uno dei documenti più notevoli del cattivo gusto di Seneca, dove si tocca con mano la materiale corpulenza della sua immaginazione (non della sua fantasia). Come si può dunque non dubitare, e fortemente, della autenticità della scena che segue, nella quale Tieste assume finalmente le sembianze e l'autonomia di un personaggio tragico? Tieste, dopo la cena, ancora ignaro dello scempio, chiede al fratello che gli faccia vedere i bambini (glieli aveva consegnati, come ostaggi della sua lealtà, nel momento in cui rientrava nella reggia). Intanto è colto da un tremore, nel petto gli geme un pianto che non è suo. « Venite, figli! » grida, angosciato. Gli par di udirne la voce: « Mi parlano! Di dove? » *Quid tremuit intus? / ... gemitu non meo pectus gemuit. / ... Adeste, nati;*⁵⁸ *... Unde oblocuntur?*⁵⁹ Di lì a poco Atreo, esibendo al fratello la testa e le mani dei figli, gli svela la sorte di quegli sventurati con questa specie di indovinello: *Quidquid e natis tuis superest habes, quodcumque non superest habes*⁶⁰. Che è cosa ben diversa dalle parole spietatamente precise di Accio: *Natis sepulcro ipse es parens*, ma che fa sospettare come Seneca, anche in questa scena, abbia utilizzato, l'*Atreo*. Infatti, mentre le parole di Atreo che leggiamo in Accio (*natis sepulcro ipse es parens*) si legano perfettamente con quelle che Seneca fa dire a Tieste: *... sepelire liceat ... Redde quod cernas statim/uri; ...*⁶¹ (parole che mancano in

⁵⁷ Sen. *Thyestes*, vv. 732-41.

⁵⁸ Sen. *Thyestes*, vv. 1000-02. Per questa e le successive traduzioni mi sono servita della vers. ital. del *Tieste* curata da V. Gassman (introd. E. Paratore), Bologna 1953.

⁵⁹ Sen. *Thyestes*, v. 1004.

⁶⁰ Sen. *Thyestes*, vv. 1030-31.

⁶¹ Sen. *Thyestes*, vv. 1027-28.

Accio, ma che si desumono con facilità dal frammento nel quale sostanzialmente sono contenute), le parole dello stesso Atreo in Seneca (*quidquid e natis tuis superest habes, quodcumque non superest habes*) non calzano molto con quelle che questo autore fa dire prima a Tieste (*sepelire liceat...*); sicché Atreo, accortosi che il fratello non ha capito, gli butta in faccia: « Tu ha divorato i tuoi figli »⁶²: espressione, come al solito, troppo realistica e formalmente dilatata in confronto con quella, pregnante e concreta, di Accio.

Potrei citare ancora parecchi punti della tragedia di Seneca, nei quali mi par di intravedere il segno caratteristico dell'unghia di Accio: Atreo che medita sul modo di ammazzare il fratello: « O mi uccide, o lo uccido; l'omicidio è tra noi, premio pel più veloce »⁶³; il messaggero che, paralizzate le membra, non trova parole per raccontare quello che ha visto compiere ad Atreo: « La cosa mi sta negli occhi »⁶⁴; la morte di Tantalo, dopo che Atreo gli ha conficcato il pugnale nel petto: « Pure, riestratto il coltello, il corpo restò in piedi, e dopo avere ondeggiato da ogni parte, scelse di strapiombare contro lo zio »⁶⁵; le mascelle di Tieste, che a tratti « ricusano di masticare, e indugiano sul cibo »⁶⁶; Tieste dinanzi alla spettrale esibizione della testa e delle mani dei figliuoli: « Riconosco il fratello »⁶⁷. Ma, a che pro? Ciò servirebbe solo ad accrescere il nostro, già grande, rammarico per la perdita dell'*Atreus* di Accio.

ANNA DI BENEDETTO ZIMBONE

ADDENDUM. — Avevo già terminato questo lavoro allorché ho avuto occasione di leggere un denso articolo sullo stesso argomento di A. La Penna: *Atreo e Tieste sulle scene romane (Il tiranno e l'atteggiamento verso il tiranno)*, inviato dall'Autore all'Istituto di Filologia classica del-

⁶² *Epulatus ipse est impia dape* (v. 1034).

⁶³ *Aut perdet aut peribit: in medio est scelus/positum occupanti* (vv. 203-4).

⁶⁴ *Haeret in vultu trucid/imago facti* (vv. 635-36).

⁶⁵ *Educto stetit/ferro cadaver, cumque dubitasset diu/hac parte an illa caderet, in patrum cadit* (vv. 723-25).

⁶⁶ *Saepe praeclusae cibum / tenere fauces* (vv. 781-82).

⁶⁷ *Adgnosco fratrem* (v. 1006).

l'Università di Catania perché fosse inserito nella *Miscellanea* di studi, attualmente in corso di stampa, in onore del prof. Quintino Cataudella. Terrò nel dovuto conto le molte e preziose osservazioni del La Penna in una monografia su Accio che mi son proposta di completare in un prossimo futuro, ampliando e approfondendo quegli aspetti del poeta latino che, in questo mio parziale saggio, appaiono sommariamente delineati o, magari, negletti. Mi sono accorta che alcune ipotesi da me prospettate non coincidono col pensiero del La Penna; per es. a proposito dei fr. IX e IX^a, che l'insigne studioso vorrebbe mettere in bocca ad Atreo in base a un più attento esame del testo di Cicerone, *Pro Sest.*, 102.

Vedo poi che il La Penna, accanto al fr. IX^a, pone il fr. I R² *multi iniqui atque infideles regno, pauci benivoli*; egli è d'accordo col Ribbeck e col Mette nell'accostare al fr. XVII il fr. LXIV ex inc. inc. fab.; e colloca nella scena del finale i frr. ex inc. inc. fab. XVI (*Proin demet abs te regimen Argos, dum et potestas consili*) e LXVII (*Erras, erras: nam exsultantem te proidentem tibi / reprimentem validae legum habenae atque imperi / insistent iugo*). Sono lieta di avere attribuito ai frr. IX^a e XVIII, indipendentemente dal La Penna, press'a poco il medesimo significato che questi dà, diversamente da quel che ne ha pensato il Lana. E conforto non piccolo ho avuto dallo scritto del La Penna, il quale esprime valutazioni che, formulate da me, potevano anche sembrare audaci. Mi riferisco, in modo particolare, a quel che il La Penna dice su Seneca, « che manca di un vero e proprio senso dell'azione drammatica », sull'importanza che l'*Atreus* ha avuto nel *Thyestes*, sull'influenza di Accio su Seneca, la quale « va bene al di là di reminiscenze verbali e investe lo svolgimento stesso dell'azione » ...

SULL'INSEGNAMENTO DI FOZIO E SULL'ACCADEMIA PATRIARCALE

Su questi due problemi, cioè insegnamento di Fozio e accademia patriarcale, non si è ancora riusciti a trovare un accordo di fondo: infatti i termini della questione sono stati rimessi in discussione dal Lemerle¹, inseriti in un contesto e in un discorso di ampio respiro, com'è appunto quello concernente la « dark age » e il passaggio da essa a quello che, più o meno propriamente, viene definito « umanesimo bizantino »².

Tuttavia le soluzioni e le conclusioni a cui lo studioso giunge non ci sembrano ancora, per ciò che attiene a questi due problemi, tanto convincenti e soddisfacenti, da far considerare chiuso l'argomento.

L'iter professorale di Fozio e la riorganizzazione dell'accademia patriarcale ad opera del medesimo, erano stati oggetto di studio da parte

¹ *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971.

² Il problema, già ampiamente trattato e dibattuto, è stato di recente ripreso in relazione alla validità dei termini per la cultura bizantina da A. PERTUSI, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo*, Venezia - Roma 1964, p. 475 ss.; M. GIGANTE, *Antico, Bizantino e Medioevo*, in « La parola del passato », 1964, p. 194 ss.; ID., *Il saggio critico di Teodoro Metochites su Demostene e Aristide*, in « La parola del passato », 1965, p. 51 ss.; ID., *Il ciclo delle Poesie inedite di Teodoro Metochites a se stesso e sull'instabilità della vita*, in *Polychordia, Festschrift F. Dölger zum 75 Geburtstag* II, Amsterdam 1967, p. 204 ss.; ID., *Per l'interpretazione di Teodoro Metochites quale umanista bizantino*, in « Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici », N. S. 4 (1967), pp. 11-25; A. PERTUSI, *In margine alla questione dell'umanesimo bizantino: il pensiero del Cardinale Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Gemisto Pletone*, in « Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici », N. S. 5 (1968), p. 85 ss.; S. IMPELLIZZERI, *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della « Biblioteca » di Fozio*, in « Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici », N. S. 6-7 (1969-70), pp. 9-17 e passim.

di vari studiosi³, fra cui Dvornik, il quale si era servito, per la sua ricostruzione, delle testimonianze della *Vita Constantini*⁴.

Il Lemerle giudica le notizie della *Vita* prive di valore, fragili e rovinose e, a prova delle sue asserzioni, cita un documento autorevole, il quale dimostrerebbe come, ripercorrendo il *curriculum vitae* del patriarca, non si trovino tracce di « une activité quelconque d'enseignement »⁵. Il documento che toglierebbe fede alla testimonianza della *Vita Constantini* è la lettera apologetica scritta da Fozio⁶ al papa Nicola I, nella quale il patriarca cerca di dimostrare al pontefice che, tutto sommato, la sua elezione a patriarca di Costantinopoli non è avvenuta senza rinunce e sacrifici personali, avendo egli dovuto lasciare una vita calma e piacevole, ricca anche di celebrità — se è permesso attaccarsi alla gloria mondana — avendo dovuto rinunciare al piacere di vedere lo zelo di quelli che si istruivano, di quelli che ponevano quesiti, di quelli che rispondevano, avendo dovuto rinunciare alle manifestazioni di affetto tributategli da coloro che lo circondavano: essi, infatti, quand'egli era costretto ad andare, il che accadeva di frequente, alla corte imperiale, lo pregavano di non attardarsi troppo e, allorché ritornava, lo aspettavano dinanzi alla casa con affettuosa impazienza.

³ Cf. F. FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, in « Byzantisches Archiv », Heft 8, Leipzig 1926; L. BRÉHIER, *Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople*, in « Byzantion », III (1926), pp. 73-94; IV (1927-28), pp. 13-28; Id., *L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance*, in « Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses », XXI (1941), pp. 34-69; F. DVORNIK, *Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale*, in « Analecta Bollandiana », 68, *Mélanges Paul Peeters*, II (1950), pp. 108-125; R. BROWNING, *The Patriarcal School at Constantinople in the twelfth centuries*, in « Byzantion », 32, *Homage à Paul van den Ven*, I (1962), pp. 167-180; H. G. BECK, *Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz*, *Polychronion, Festschrift Franz Dölger*, Heidelberg 1966, pp. 69-81.

⁴ Per la vita di Costantino-Cirillo, di cui ci è giunta solo la redazione in lingua slava, ci serviamo della traduzione latina fatta da F. GRIVET, *Vita Constantini*, in « Acta Academiae Velehradensis 17 (1941), pp. 51-99. Cf. a tal proposito anche F. DVORNIK, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, in « Byzantinoslavica », Supplementa I, Praga 1933 (Rist. in « Académie Internationale Hattiesburg », Missipi 1969, con note aggiuntive p. XI-XXXVIII. La traduzione occupa le pp. 349-380; A. VAILLANT, *Textes vieux slaves*, I, *Textes et glossaire* pp. 1-40, II *Traductions et notes* (pp. 1-33) Paris 1968.

⁵ Op. cit., p. 197.

⁶ In *P. G.* 102, col. 597 A-D.

Dalla lettera, dice il Lemerle, emerge: 1) che Fozio prima dell'858 era un alto funzionario di palazzo e che era obbligato a recarsi sovente a corte; 2) che il resto del tempo lo trascorreva nella sua casa, circondato da compagni di studi, i quali gli davano anche molte soddisfazioni; 3) che essi d'altronde formavano « une société de pensée » e non una scuola.

Ciò che allo studioso preme dimostrare è che, se Fozio avesse veramente esercitato una funzione di pubblico διδάσκαλος, non avrebbe esitato a mettere anche questa fra le perdite subite in seguito alla sua elezione: se non ne fa menzione, è segno evidente che il patriarca non ha mai esercitato tale professione.

La conclusione del Lemerle sarebbe convincente se la testimonianza della lettera ricevesse conferma dai dati cronologici ad essa relativi: il che non è: infatti l'epistola va posta intorno all'861. Ora, anche non accettando, per fissare le tappe dell'iter politico di Fozio, la datazione proposta dal Dvornik⁷ e attenendoci a quella avanzata dallo stesso Lemerle, avremmo che nell'858, quando cioè Fozio viene elevato al soglio patriarcale costantinopolitano, egli era *protasekretis* già « depuis un nombre d'années que nous ne connessons pas, mais certainement assez grand »⁸.

Orbene, se mettiamo in relazione questo fatto con la normale procedura, secondo cui un *protasekretis* non poteva ricoprire nessun'altra carica pubblica, ci potremmo agevolmente spiegare perché Fozio, nella su citata lettera al papa, non accenni né ad un pubblico insegnamento, né a qualcosa che gli possa assomigliare. Ed egli non ne fa menzione, né allusione, per un motivo ovvio: non perché non avesse ricoperto tale incarico, ma semplicemente perché non può includere fra le « perdite », senza cadere nel ridicolo, o, per lo meno senza screditarsi, quell'insegnamento cui aveva dovuto notoriamente rinunciare da un pezzo, sin da quando, cioè, aveva accettato la carica di *protasekretis*.

Questo documento dunque — contrariamente a quanto pensava il Lemerle — non costituisce né una prova decisiva e inconfutabile, né una tangibile dimostrazione che sia arbitrario parlare di un Fozio διδάσκαλος nel senso di *doctor publicus*, almeno nel periodo precedente alla nomina

⁷ *La carrière universitaire de Constantin le Philosophe*, in « Byzantinoslavica », 3 (1931), pp. 63-64; *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, in « Byzantinoslavica », 3 (1931), p. 44, 74, 82.

⁸ Op. cit., p. 183.

a *protasekretis*. Ne consegue che la testimonianza addotta dalla *Vita Constantini* non risulta per nulla inficiata o priva di valore. E, poiché non sono emerse voci di dissenso in ordine alla validità delle testimonianze della *dieghesis*, anzi alcune notizie da essa fornite sono confermate da altre fonti d'informazione⁹, non si capisce perché i suoi dati, di cui non pochi storicamente verificabili e accertabili, non debbano essere tenuti nel dovuto conto.

A noi, pertanto, sembra conveniente tornare ad essa per esaminare in versione latina¹⁰ quei tratti che ci sembrano utili, non solo per chiarire il problema dell'insegnamento pubblico di Fozio, ma anche per appurare su quali cardini poggiasse — almeno per ciò che concerne questo periodo — l'insegnamento in genere.

Dice l'anonimo nella citata vita: « De pulchritudine eius et sapientia et assiduo studio... certior factus est imperatoris rector qui vocatur logotheta, accersivit eum, ut una cum imperatore disceret. Puer autem his auditis, cum gaudio profectus est... »¹¹.

Il *locus* c'informa: 1) del reclutamento, da parte dello stato, di gente promettente, da istruire allo scopo di inserirla nel quadro dei pubblici funzionari; 2) che Costantino, quando venne nella capitale, era in giovane età: Lemerle pensa « par hypothèse, que ce fut entre quinze et vingt ans »¹². Il termine *puer* ci porterebbe, comunque, a credere che egli non avesse superato di molto i quindici anni: doveva, inoltre, avere già acquisito parecchie nozioni fondamentali, se fu edotto in poco tempo. Infatti: « Postquam vero venit Constantinopolim, tradiderunt eum doctoribus ut erudiretur et *tribus mensibus* edoctus grammaticam reliquis se dedit scientiis. Et didicit Homerum et geometriam et *apud Leonem* et *apud Photium* dialecticam et omnes philosophicas disciplinas, praeterea autem et rhetoricam et arithmetica, astronomiam et musicam et ceteras Hellenicas artes¹³ ».

⁹ F. GRIVEC, *Vita Constantini*, op. cit., p. 78, n. 20, notando la concordanza delle notizie fornite dalla *Vita Constantini* con altre fonti, scrive: « Scriptor VC re vera fontibus scriptis usus est », e poco oltre: « Historici et Slavistae... asseverant, narrationum VC de itineribus Cyrilli ad Arabes et Chazara cum aliis fontibus historicis sat concordare... » (p. 81, n. 12).

¹⁰ I *loci* citati sono tratti dalla traduzione latina di F. Grivec, op. cit., pp. 51-99, il corsivo è nostro.

¹¹ F. GRIVEC, op. cit., p. 54.

¹² Op. cit., p. 162.

¹³ F. GRIVEC, op. cit., p. 55.

Fu, dunque, affidato a dei *doctores* (e la *Vita* menziona i nomi di Leone e di Fozio) il compito di istruire il futuro apostolo degli Slavi, a proposito del quale è bene chiedersi:

a) se il giovane Costantino avesse ricevuto da Fozio un insegnamento di carattere privato, vale a dire, se si trovasse a far parte di quella « *société de pensée* » di cui parla il Lemerle, oppure se il futuro patriarca fosse allora da considerare, come Leone, *publicus doctor*;

b) cosa s'intenda per professore *publicus*: cioè se lo si debba considerare inserito in un contesto universitario, e quindi titolare di una cattedra di stato, oppure, come suppone il Lemerle, come un insegnante che, sebbene chiamato e pagato dallo stato, esercitasse la sua professione a titolo personale ¹⁴.

Per quanto attiene al primo punto, non vediamo perché si debba negare valore — dopo quanto abbiamo detto — alla notizia della *Vita*. E nulla, perciò, ci vieta di pensare che tanto Fozio quanto Leone, più o meno intorno all'843, avessero un incarico d'insegnamento ¹⁵.

Per quanto, invece, riguarda il secondo punto, cioè la funzione di professore *publicus*, il discorso si fa più complesso e più difficoltoso. Infatti per ciò che concerne, in questo periodo, il funzionamento degli insegnamenti ufficiali superiori, o, per usare un termine moderno, universitari, a Costantinopoli, e circa la figura giuridica dei *doctores* e l'organarsi delle *institutiones* ufficiali di insegnamento, nonché i rapporti intercorrenti fra essi, lo stato, e i discepoli, data la carenza di notizie, non si possono assumere posizioni precise; né, data l'importanza del problema, ci si può trincerare dietro una prudente acrisia. È necessario pertanto cercare, adoperando i mezzi che abbiamo a disposizione, di ricostruire le tessere di questo mosaico alquanto confuso.

Andando qualche secolo indietro, troviamo per l'appunto, suscettibile di fornirci al riguardo qualche notizia utile, la biografia di Anania di Shirak ¹⁶. Essa c'informa che il giovane armeno Anania, completati in

¹⁴ « à titre personnel, mais rémunéré par l'État » (*Le premier humanisme...*, op. cit., p. 163).

¹⁵ F. DVORNIK, *La carrière universitaire de Constantin le Philosophe*, op. cit., p. 63; Id., *Les légendes de Constantin...*, op. cit., p. 43.

¹⁶ Su di essa cf. la esauriente documentazione di P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., pp. 81-83.

patria gli studi, decide di andare a perfezionarsi a Costantinopoli. Ma un gruppo di compatrioti, incontrati per caso, gli suggeriscono di andare, invece, dal famoso e sapiente Tychico, che impartiva le lezioni a Trebisonda. Da lui, infatti, andavano ad istruirsi anche i giovani costantinopolitani guidati dal diacono Filagrio. Anania segue il consiglio dei compatrioti e va da Tychico, dove rimane parecchi anni, facendosi tanto benvolere dal maestro, da attirarsi la gelosia dei giovani « de la cour royale: derrière ces derniers mots — scrive Lemerle — ... je pense qu'il faut reconnaître la *stoa basileios* ou basiliké, c'est-à-dire l'Université » de Constantinople, de laquelle par conséquent venaient les jeunes gens conduit par Philagrius »¹⁷.

Tychico era stato sollecitato sia dal patriarca (Sergio), sia dall'imperatore (Eraclio) a venire a Costantinopoli, allorché, morto il grande « docteur d'Athènes » che aveva insegnato nella capitale, e di cui Tychico era stato allievo, non si trovò fra i suoi discepoli « personne qui parût digne de lui succéder »¹⁸.

Ma Tychico, con la scusa di non voler lasciare Trebisonda, aveva rifiutato: « en acceptant d'y venir, Tychico eût été — commenta poco dopo Lemerle — professeur retribué par l'État. À Trebisonda il est libre »¹⁹. Sicché sono gli studenti che si recano da lui.

Dalle notizie forniteci dalla *dieghesis* possiamo trarre queste conclusioni:

1) che a quel tempo, siamo nel VII sec., a Costantinopoli c'era un insegnamento ufficiale in crisi per la carenza di personale qualificato, tant'è che si cerca, da parte sia laica (l'imperatore Eraclio), sia ecclesiastica (il patriarca Sergio), di reclutare, da varie parti, professori di un certo nome e prestigio;

2) che questi professori, accettando di venire, ricevevano uno stipendio dallo Stato, divenivano, cioè, pubblici dipendenti.

Ora, stando così le cose, ci sembra per lo meno strano che lo Stato reclutasse dei professori per far svolgere loro un insegnamento a titolo per-

¹⁷ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 83.

¹⁸ Su tali avvenimenti rimandiamo alle osservazioni fatte da P. LEMERLE, *Note sur les données historiques de l'Autobiographie d'Anania de Shirak* in « Revue des Études arméniennes » N. S. I (1964), p. 135 ss.

¹⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 105, n. 97.

sonale e non per ricoprire delle cattedre universitarie istituzionali, le quali, in tal modo, avrebbero continuato a rimanere scoperte. In poche parole, ci troveremmo davanti a questa situazione: lo Stato cerca *doctores* perché si registra nell'università una carenza qualitativa e quantitativa, e non appena ha la fortuna di trovarne qualcuno, lo chiama, lo paga e lo tiene come libero professore, mentre restano, nel contempo, vuote le cattedre, diremmo noi, di ruolo. Da quanto invece è dato di ricavare dall'episodio riportato dalla biografia di Anania, sembra proprio che la preoccupazione delle « alte sfere » fosse quella di colmare, con elementi validi, proprio i vuoti che si venivano creando nell'ambito universitario, ad evitare che un calo di prestigio inducesse i giovani, come infatti avveniva, ad andare fuori.

Tornando a Leone il filosofo, bisognerebbe anzitutto vedere, prima di affermare o meno che il suo fosse un insegnamento a titolo personale, se esisteva in quel periodo un'istituzione universitaria in cui egli poteva inserirsi.

Dalle testimonianze in nostro possesso, peraltro degne di fede, quali Teofane e Niceforo ²⁰, non appare che, anche nei periodi più « tristi », siano stati presi dei provvedimenti contro l'università. Se fosse stata vera la notizia riportata da alcuni cronografi ²¹, nonché da altre testimonianze che, verisimilmente, attingono alla medesima fonte ²², circa un incendio dell'università, libri e professori compresi, per ordine di Leone III Isaurico, le fonti iconodule non si sarebbero certamente lasciata sfuggire l'oc-

²⁰ Cfr. (nell'ed. DE BOOR) Theoph. p. 405; Niceph. p. 52.

²¹ Cfr., ad es., Georg. Monac., (ed. DE BOOR) p. 472.

²² La *Vita Germani* (cfr. A. Papadopoulos-Kerameus, 'Αθήλου συγγράφειος τοῦ ὀγδόου αἰῶνος ὑπόμνημα εἰς Γερμανὸν Ἀ' Κωνσταντινουπόλεως, in 'Ανέκδοτα Ἑλληνικά, Costantinopoli, 1884 pp. 1-17, era stata considerata una fonte di una certa importanza in quanto si credeva scritta non molto dopo la morte del patriarca. Recenti studi hanno, invece, dimostrato il contrario (cfr. pure P. LEMERLE, *Le premier humanisme*, op. cit. p. 92). Anche la testimonianza offerta dai *Patria* è alquanto tardiva (fine del X sec.). Da notare, altresì, che il problema è meno semplice di quanto Lemerle voglia far sembrare, dal momento che non sembra che ci sia, fra gli studiosi, univocità di opinione. Infatti, se da un lato A. M. SCHNEIDER, (*Byzanz (Istanbul) Forschungen*, 8) Berlin 1936, p. 26), sostiene che il τετραδήσιον ὀκτάγωνον di cui parlano i *Patria* è del tutto fantastico, in quanto esso fu incendiato nel 532 sedizione di Nika) e in seguito non fu più ricostruito, R. JANIN, (*Constantinople byzantine* ², Paris, 1964, p. 113, 160-161) sostiene, invece, che esso dopo l'incendio del 532 fu ricostruito di nuovo.

casione per fare di questi ultimi dei martiri: il che non è avvenuto ²³.

Ciò, ovviamente, non esclude che ci possa essere, nel pur fabuloso racconto, un fondo di verità, nel senso, cioè, di una reale situazione di disagio culturale, dovuto a molteplici ragioni, e che la fusione e confusione, nel tempo, di avvenimenti fra loro non strettamente connessi, avrà magari indotto ad equivocare sulle circostanze dell'incendio dei libri e degli edifici. Di certo sappiamo solo che c'è una battuta d'arresto negli studi in generale e in quelli universitari in particolare, arresto che gli iconoduli, a torto o a ragione, mettono in relazione con l'ἀμαθία e l'ἀπαδεία degli imperatori di quel periodo e con l'imperversare dell'iconoclasmo ²⁴.

Notizie certe dell'università le abbiamo, comunque, fino al decimo anno del regno di Leone ²⁵: dopo di che c'è il silenzio. Nulla tuttavia ci dice che, almeno come istituzione, essa non esistesse, visto che non c'erano stati provvedimenti diretti e che la decadenza era un risultato, uno dei tanti, di un modo di essere di quel periodo, indubbiamente difficile sotto ogni profilo.

Non è probante, in tal senso, il fatto citato dal Lemerle, che Leone il filosofo non abbia potuto fare i suoi studi a Costantinopoli, e che sia pertanto dovuto andare ad Andros, sia perché delle vicende della sua vita sappiamo ben poco, per non dire quasi niente ²⁶, sia perché, come abbiamo visto dalla biografia di Anania di Shirak, i giovani costantinopolitani, in un periodo in cui l'università come ente esisteva, perfezionano i loro studi a Trebisonda. Questo non può, se mai, che confermare la mancanza di uomini d'ingegno e di uomini rappresentativi, che sopperissero alla carenza di fondo che travagliava l'università, ma non può escludere la sua esistenza, anche se con caratteristiche più formali che sostanziali.

In questo contesto non si vede perché un uomo della levatura di Leone non dovesse essere chiamato, in un periodo in cui si cerca di far

²³ Non troviamo, infatti, in nessuna delle testimonianze in nostro possesso alcun riferimento a fatti del genere. Ora, tenendo conto che le nostre fonti sono tutte di parte iconodula, il silenzio sembra alquanto sospetto in un periodo, sopra tutto, in cui ogni occasione era buona per creare dei martiri: una occasione come questa difficilmente si sarebbe lasciata sfuggire.

²⁴ Theoph., I. c.

²⁵ Cioè prima dei provvedimenti presi da Leone III contro la nobiltà di nascita e di cultura (cf. Theoph., I. c.).

²⁶ Cfr. (in P. G.) Theoph. Cont. 109, col. 200, 205-207; Symeon. Mag., 109, col. 701, 737-740, 744, 750; Georg. Monac., 109, col. 868, 889, 901; Leon. Gram., 108, col. 1056-1057, 1076, 1085.

uscire la cultura dall'« empasse » che l'aveva travagliata, a ricoprire una cattedra di Stato, dal momento che viene pagato, non dimentichiamolo, dallo Stato, e non si capisce perché non dovesse servire a colmare un vuoto, invece di elargire solo un insegnamento di carattere personale.

Se è vero che la riforma universitaria, come attestano le fonti, è opera di Bardas, ciò non nega, però, valore ai provvedimenti presi, per varie, opportune ragioni, da Teoctisto, provvedimenti che segnano i prodromi di quel fiorire di studi che si registrerà, essendo maturi i tempi, con l'apertura della Magnaura: l'un fatto quindi non deve necessariamente portare ad escludere l'altro.

Quanto poi all'obiezione di Lemerle, che cioè « la mention de son nom (i.e. di Leone) dans 843 n'est pas une preuve que Théoktistos ait pris le risque, après 843, de confier une grande chaire d'État à un prelat qu'on avait déposé par ce qu'il était compromis avec les iconomaques »²⁷ non ci sembra un motivo valido, perché non possiamo precisare con dati di fatto che Teoctisto « n'éprouvait pas de sympathie particulière pour Léon »²⁸; anzi dalle testimonianze sembrerebbe tutto il contrario. Porre, poi, un intervallo di « quinze ou vingt années » fra il primo insegnamento di Leone e il successivo incarico conferitogli dal cesare Bardas come direttore della Magnaura, spazio che potrebbe aver fatto dimenticare i precedenti iconomachi di Leone e giustificare, pertanto, il conferimento di tale alta carica, non ci pare logico. Lo stesso Lemerle cerca di ovviare a questo « vuoto » supponendo che « l'organisation de l'École de la Magnaura qui n'avait aucune couleur politique, ait été réalisé par Bardas avant qu'à la fin de 855 il ne prît la tête de l'État et par une initiative en quelque sorte privée »²⁹.

Tuttavia il fatto che non sappiamo se dopo l'843 Leone abbia continuato a lavorare in un contesto universitario — dal momento che il βίος, ricostruibile attraverso le testimonianze dei cronografi, non ne parla — non deve necessariamente interpretarsi come un allontanamento volontario, o voluto, dall'ambiente universitario, né indurci ad escludere un incarico ufficiale di Leone sotto Teoctisto, per i suoi precedenti iconoclastici. Infatti il primo motivo *ex silentio* non conferma né esclude la cosa; per il secondo, non ci sembra esistano motivi cogenti per non supporlo, in

²⁷ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 163.

²⁸ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 160.

²⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 160.

quanto Lemerle stesso ammette che Teoctisto, tutto sommato, era « modéré dans la liquidation de l'iconoclasme »³⁰, e non si vede dunque perché egli dovesse avere delle remore di carattere religioso nei riguardi del conferimento di « une grande chaire d'État à un prélat qu'on avait déposé parce qu'il était compromis avec les iconomaques »³¹.

Una conferma poi che sotto il logotheta Teoctisto a Costantinopoli, bene o male, cominciava a funzionare una università di stato, la desumiamo dal testo del βίος dell'apostolo degli Slavi.

Esso ci riferisce che, avendo Costantino rifiutato gli incarichi mondani affidatigli da Teoctisto, questi, non rassegnandosi a perdere un buon elemento, fa all'imperatrice tale discorso: « Hic philosophus iuvenis non amat vitam hanc, tamen ne dimittamus eum, sed *tondeamus eum* ad presbyterium et tradamus ei officium ut sit bibliothecarius apud patriarcham »³².

Ma quest'ufficio sembra non fosse gradito a Costantino, il quale, poco dopo, fugge in un monastero, dove dopo sei mesi « vix eum invenerunt. Sed cum non possent eum cogere ad illud officium, rogaverunt eum ut doctoris cathedram acciperet et doceret philosophiam indigenos et peregrinos *cum omni officio et auxilio*. Et id suscepit »³³.

Tali notizie, desunte dai *loci* della biografia, pongono, altresì, una serie di problemi abbastanza interessanti. Infatti, dal brano che abbiamo esaminato, appare che Costantino occupava il posto, nell'ambito dell'università, da religioso e non da laico e che la cattedra aveva le caratteristiche di una cattedra non « privé », ma statale e istituzionale, come si evincerebbe dall'espressione « *cum omni officio et auxilio* »³⁴. Egli, inoltre, insegnava « philosophiam indigenos et peregrinos », espressione, quest'ultima, mal tradotta in slavo dall'originario testo greco, da intendere, come già aveva notato Grivec³⁵, e come accetta e ribadisce Lemerle³⁶,

³⁰ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 160.

³¹ Cf. n. 27.

³² F. GRIVÉC, *Vita Constantini...*, op. cit., p. 58.

³³ F. GRIVÉC, *Vita Constantini...*, op. cit., p. 58.

³⁴ F. GRIVÉC, *Vita Constantini...*, op. cit., p. 58, n. 24 « cum iure (officio) et stipendio professoris ».

³⁵ *Vita Constantini...*, op. cit., p. 58, n. 23 « Inter discipulos academiae potuerunt etiam peregrini esse, attamen *indigenae et peregrini* probabilius est versio minus exacta Graece phrasis φιλοσοφία ἔξω (externa, pagana) καὶ ἔσω (interna, christiana)... ».

³⁶ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 161, n. 55.

non tanto nel senso di un insegnamento impartito « ai locali e ai forestieri », quanto come τὴν ἔσω καὶ ἔξω φιλοσοφίαν, cioè, se vogliamo servirci della stessa espressione usata dal su citato studioso, come « la philosophie sacrée et profane »³⁷.

Ma convenire su questo significa ammettere che gli uomini di chiesa affiancavano all'insegnamento profano (o laico) quello ecclesiastico (o teologico) a livello universitario. In tal caso il Lemerle stesso si trova, senza accorgersene, in contraddizione con la sua tesi, tendente a dimostrare e che la Chiesa non aveva alcuna funzione nell'insegnamento universitario e, soprattutto, che lo studio della teologia non rientrava nei cardini dell'insegnamento superiore.

Il problema dunque dell'inesistenza di un'accademia patriarcale, o scuola, o comunque la si voglia definire — le parole non mutano la sostanza della *res* — si ripropone *ab imis*, perché, malgrado la vigile e attenta acribia che il Lemerle dimostra nella valutazione dei documenti, il risultato non è di una chiarezza tale da cancellare dubbi e perplessità.

Sull'argomento la *Vita Constantini* riporta un passo non del tutto chiaro: esso è interpretato dal Lemerle e dal Dvornik in maniera totalmente diversa. Dice il βίος che allorché Costantino compì, in modo più che onorevole, le missioni di cui era stato incaricato dall'imperatore, « profectus est Constantinopolim. Et postquam vidit imperatorem, vivebat sine tumultu, deum orans, ad ecclesiam Sanctorum Apostolorum sedens »³⁸. Lemerle sostiene che il testo slavo « manifestement traduit du grec » vuol dire che l'imperatore accordò a Costantino un κάθισμα, intendendo il termine come « une cellule et un place au refectoire » nella chiesa dei Santi Martiri³⁹.

Dvornik⁴⁰, al contrario, vede in questa funzione di Costantino un

³⁷ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 161, n. 55.

³⁸ F. GRIVET, *Vita Constantini*, op. cit., p. 83.

³⁹ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 184.

⁴⁰ *Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale*, op. cit., pp. 108-125. Cf. R. BROWNING, *The Patriarcal School at Constantinople in the twelfth century*, in « Byzantion » 32 (1962), p. 174 scrive: « When Constantine Cyril, the apostle of the Slavs, returned to Constantinople in 861 from his embassy to the Khazars, he sat in the church of the Holy Apostles... It also implies that he had a new appointment, and did not return to his old post in the university. The new appointment was probably in the Patriarcal School ». Il DVORNIK (*Byzantine Missions among the Slaves*, SS. *Constantine Cyril and Methodius*, Rutgers University Press 1970, pp. 55-64

incarico d'insegnamento nell'ambito dell'accademia patriarcale riorganizzata da Fozio. Effettivamente il testo si presta ad essere inteso sia nell'una che nell'altra maniera, in quanto *κλίμα* è usato tanto per indicare « une cellule » quanto una cattedra universitaria.

E, a nostro avviso, quest'ultima interpretazione non sarebbe affatto da trascurare, dal momento che con essa concordano parecchi elementi:

1) Costantino era già stato, come abbiamo visto, professore universitario;
 2) egli insegnava filosofia « cristiana e pagana », quindi all'insegnamento della filosofia laica affiancava l'ecclesiastica. Non è dunque da escludere che l'apostolo, tornato in patria, invece di essere relegato in « une cellule » dei Quaranta Martiri, riprendesse, nell'ambito dell'insegnamento, quel posto cui aveva dovuto rinunciare per varie ragioni. Si tratta però di appurare e se questo nuovo posto, di cui parla la vita di Costantino, sia sempre nell'ambito dell'università laica oppure sia nel contesto dell'accademia patriarcale, ed anche — ove ne ammettiamo l'esistenza — se quest'ultima fu creata *ex nihilo* da Fozio o fu semplicemente riorganizzata dal patriarca. Ma in tal senso abbiamo testimonianze anteriori di insegnamenti religiosi e profani che andassero al di là della *παιδεία* o della *προπαιδεία* gestite dalla Chiesa?

Opinio communis è che generalmente nell'ambito dei monasteri si impartissero, al massimo, nozioni di cultura elementare ai ragazzini e agli stessi monaci, i quali, spessissimo, erano ignoranti e non sapevano né leggere né scrivere e, il più delle volte, imparavano a memoria i brani scritturali ⁴¹.

A tal uopo un'analisi di ampio respiro viene condotta dal Lemerle sulle *vitae* del periodo iconoclasta: lo studioso cerca di appurare se vi sia almeno un *quid* che autorizzi a pensare ad una modifica dei programmi d'insegnamento tradizionali, o se vi sia qualcosa che possa documentare, o per lo meno far ipotizzare, l'esistenza di un insegnamento supe-

e 70-72) ribadisce la sua tesi di un insegnamento di Costantino all'Università e successivamente in un'Accademia patriarcale ai SS. Apostoli. Sull'esistenza di un'Accademia Patriarcale si erano pronunziati L. D. REYNOLDS e N. G. WILSON, *Scribes and Scholars, A guide to the transmission of Greek and Latin Literatur*, Oxford 1968, p. 46.

⁴¹ P. CHARANIS, *The monk as an element of Byzantine society*, in « *Dumbarton Oaks Papers* » 29 (1971)^{*}, p. 81 scrive: « The Byzantine monk, with some notable exception, remained essentially an uneducated man. He read his Scriptures or chanted the psalms and adhered to tradition ».

riore sotto il patronato della Chiesa. Dall'esame di esse il Lemerle ricava che l'insegnamento si muoveva sui cardini tradizionali (filosofia, retorica, matematica, ecc. ecc) e che si parla solo genericamente di *θεῖα μαθήματα* e in contrapposizione alla *θύραθεν παιδεία*⁴². Inoltre, tranne qualche caso individuale, non v'è alcunché « qui autorise à parler d'un enseignement autonome des sciences profanes par l'Eglise »⁴³, nulla che rassomigli a « une école dépendant d'un institution religieuse »⁴⁴. Per quanto infine riguarda il monastero di Studios, « dont on a voulu faire l'équivalent des écoles monastiques d'occident », è necessario ridurlo alle sue vere proporzioni, « qui sont plus que modestes »⁴⁵.

Lemerle dunque è un convinto assertore della tesi secondo cui l'Accademia patriarcale è un mito scaturito dal fatto che « certaines fontes tardives », la cui veridicità è abbastanza scarsa o nulla « font de ces professeurs des moines »⁴⁶; ed egli documenta la sua teoria servendosi di varie testimonianze.

Il concilio in *Trullo*⁴⁷, che viene citato dal Dvornik⁴⁸ come una

⁴² *Le premier humanisme...*, op. cit., pp. 98-104. Su l'ἐγκύκλιος παιδεία cf. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1950, passim.

⁴³ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 103. Ma non crediamo che « Contre cette constatation générale ne prevale pas de cas particuliers, ceux d'enfant ou de gens d'Eglise pour en recevoir leur formation... ainsi Georges d'Amastris... Jean Damascène... » (p. 102), in quanto non ci troviamo dinanzi ad una cultura di massa, aperta a tutte le componenti della società costantinopolitana, ma si tratta di cultura specialistica, a cui solo un'élite privilegiata accedeva o poteva accedere. La gran massa di monaci aveva quel tanto che bastava per saper scrivere, leggere, recitare i salmi, etc.

⁴⁵ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 104.

⁴⁶ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 89. R. BROWNING, op. cit., p. 167 afferma che « The Patriarcal School at Constantinople, probably dates from the fifth century, if not from the time of Constantine », e a p. 169: « the Patriarcal School during most, and perhaps all, of its history, provided a full secular education as a propaedeutic to theological studies... ». Diversa l'opinione di H. G. BEECK, *Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz*, op. cit., pp. 69-81.

⁴⁷ P. G. 137, col. 736-37; interessante è il commento di Teodoro Balsamone: Ἐρωτήσῃ δέ τις, ὥς τοῦ κανόνος κωλύοντος δημοσίᾳ διδάσκειν ἢ διαλέγεσθαι τοὺς λαϊκοὺς περὶ ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων, κωλυθήσονται κληρικοὶ καὶ μοναχοὶ παρομοίως τοῖς λαικοῖς ἢ οὐ; Αὐσίς. Ἐπεὶ τὸ διδάσκειν μόνων τῶν ἀρχιερέων ἐστί, καὶ τῶν τεταγμένων εἰς τοῦτο, εἰ τις ἐξ αὐτῶν τὴν κανονικὴν παραδράμῃ παραγγελίαν, ὑπεύθυνος ἔσται, ὥς ἐμοὶ δοκεῖ. Dato che qui si fa un « distinguo » circa le persone che possono professare un insegnamento religioso, è evidente che esso è riservato non alla Chiesa in generale, ma μόνων τῶν ἀρχιερέων ἐστί, καὶ τῶν τεταγμένων εἰς

prova dell'esistenza di un insegnamento teologico, secondo il Lemerle, invece, testimonia solo quello che già da un pezzo si sapeva: cioè che l'insegnamento catechetico era detenuto dalla Chiesa, niente di più ⁴⁹. Né sarebbe probante, in tal senso, il titolo di οἰκουμενικὸς διδάσκαλος di cui sono fregiati Cherobosco e Stefano Alessandrino, in quanto sui due personaggi non sappiamo nulla di sicuro ⁵⁰. Come non significa che vi sia ingerenza o monopolio della Chiesa nell'ambito dell'insegnamento il fatto che i giovani vadano a studiare a Trebisonda accompagnati da un uomo della chiesa, Filagrio ⁵¹.

La testimonianza di Giorgio Monaco, poi, di un insegnamento universitario tenuto da uomini di chiesa, è del tutto priva di fondamento e non trova riscontro — nota il Lemerle — in altre fonti storiche accreditate. Lo stesso si può dire della *Vita Germani*, che è l'« exacte reflet de la tradition connu par Georges le Moine » o dei *Patria* costantinopolitani che hanno, fra l'altro, « des notations topographiques inadéquates » ⁵².

Invece cronografi degni di fede, quali Teofane e Niceforo, non parlano né di incendio né di insegnamenti affidati ad uomini di chiesa, senza il consiglio dei quali i βασιλεῖς non prendevano alcuna decisione, in quanto essi ricoprivano il ruolo di « conseillers écoutés du pouvoir ». Tali notizie sono da considerare come « une vieille tradition avec une mince couche de vérité, recouverte par les alluvions des siècles et déformée pour les besoins de la cause iconodule » ⁵³.

Questa è, in sintesi, l'interpretazione data dal Lemerle, al cui accurato e dotto lavoro rimandiamo per una informazione *in extenso* dei

τοῦτο, mentre sono da ritenersi esclusi altri religiosi, tanto è vero che ... πολλοὶ μοναχοὶ καὶ κληρικοί, ὅτι περὶ τούτῳ ἀντιθετικῶς ἢ ἐλάλησαν ἢ ἔγραψαν, ἐκολάσθησαν. Si inferirebbe, pertanto, che si stia parlando di un insegnamento religioso che andasse al di là delle comuni nozioni, che fosse cioè a livello superiore, e per il quale, dunque, s'imponesse una preparazione adeguata.

⁴⁸ Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale, op. cit., p. 110.

⁴⁹ Cf. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 93.

⁵⁰ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 79. Cf. KRUMBACHER, *Geschichte* ² ..., 1897, pp. 583-85; L. COHN, *Choiroboskos*, RE (1899) col. 2363-2367; CHRIST-STÄHLIN ⁶, II, 1924, p. 1079-1080; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 468.

⁵¹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 83.

⁵² Ma a tal proposito cf. n. 22.

⁵³ P. LEMERLE, *Le premier humanisme*, op. cit., p. 90.

testi e dei documenti concernenti quel periodo e di quelli suscettibili di far luce sulla situazione culturale vigente nella « dark age ».

Ci sembra, tuttavia, che alcuni elementi, di cui lo studioso si serve per sostenere la sua tesi, possano essere suscettibili di diversa interpretazione, e che una ulteriore considerazione di alcuni dati, attinti da vari documenti attinenti a quel periodo, non sarebbe inopportuna.

La valutazione delle notizie pervenute attraverso le opere dei cronografi, data dallo studioso, è senz'altro accettabile per ciò che riguarda il racconto di Giorgio Monaco⁵⁴; non ci sembra invece di poter convenire col Lemerle sull'interpretazione del *locus* di Teofane, in ordine al significato da dare alla εὐσεβῆς παιδευσιν.

Leggiamo infatti:

... μάλιστα δὲ τοὺς εὐγενεῖα καὶ λόγῳ διαφανεῖς, ὥστε καὶ τὰ παιδευτήρια σβεσθῆναι καὶ τὴν εὐσεβῆ παιδευσιν τὴν ἀπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου καὶ μέχρι νῦν κρατήσασαν, ἧς καὶ μετὰ ἄλλων πολλῶν καλῶν καθαιρέτης ὁ σαρακινόφρων οὗτος Λέων γέγονεν⁵⁵.

Le misure di Leone III Isaurico sono volte, pertanto, non contro le istituzioni, ma contro una classe, tendono, cioè, a danneggiare un'*élite* di censo e di cultura, che, poi, è quella che sorregge le istituzioni e ne costituisce il nerbo. Private di essa, infatti, queste rimangono solo nomi senza significato e quindi sono destinate a σβεσθῆναι. Il fatto, poi, che Teofane sottolinei che i provvedimenti del βασιλεὺς si volgono μάλιστα contro una nobiltà di nascita (εὐγενεῖα) e di cultura (λόγῳ), ci permette di stabilire che è proprio perché gli strali di Leone sono diretti contro punti nevralgici che essi risultano esiziali alla παιδευσιν. Non vediamo quindi perché col termine τὰ παιδευτήρια, in linea con le premesse, si debba intendere una istruzione « superiore » di indirizzo laico e invece con τὴν εὐσεβῆ παιδευσιν « l'instruction (i.e. religiosa) au sens le plus banal et le plus général », escludendo a priori, e senza che ce ne sia motivo — ché anzi, muovendoci fra un'*élite*, è proprio questo il signi-

⁵⁴ « credulité le disputent chez le moine Georges à l'ignorance et comme dit de Boor à la *stupiditas* » (P. LEMERLE, *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 91). Pur dovendo convenire che in Giorgio Monaco c'è questa sorta di credulità che gli fa accettare, acriticamente, le notizie e le informazioni cui attinge, non gli si può tuttavia negare un certo scrupolo, almeno per ciò che attiene a questa notizia: infatti egli si preoccupa d'informare che essa è frutto di racconti orali, φασὶ δὲ τινες pur considerando πιστότατοι ἄνδρες le persone che gliene forniscono.

⁵⁵ L. c.; cf. n. 20.

ficato che ci aspetteremmo — quello più idoneo e confacente di « ecclesiastico » o « teologico ». Né si vede, altresì, la necessità di scindere i lemmi delle due espressioni, che non solo sono fra loro paralleli, ma legano bene il rapporto di causa-effetto, che, tra l'altro, il cronografo vuole evidenziare: infatti, è colpendo, appunto, i massimi esponenti del contesto socio-politico-culturale che si ha come conseguenza (ὥστε) uno σβεσθῆναι della παιδεία. Ora, considerati questi « distinguo », ci sembrerebbe, non diremmo sospetto, ma certamente non del tutto ovvio, che un termine che completa, ribadendolo e allargandolo, il concetto precedentemente espresso, si debba restringere e banalizzarlo, senza che ve ne sia la necessità. Inoltre c'è da chiedersi: possiamo essere proprio sicuri che tale insegnamento teologico, accompagnato da studi θύραθεν, fosse del tutto estraneo alla Chiesa?

Citiamo, *exempli gratia*, alcune testimonianze tratte dalle due vite di Teodoro Studita⁵⁶ nelle quali ci sembra di notare, in proposito, parecchi elementi che inducono a meditare ulteriormente il problema.

Nella premessa che fa l'autore della vita A leggiamo che Teodoro fu nel convento di Studios ἀλείπτῃς καὶ παιδοτρίβης e si parla anche di gente οἷγε δὲ καὶ τῷ παρ' ἐκείνου οὕτω πεπαιδεῖσθαι⁵⁷.

Nella vita B è pure detto che egli καὶ ἀρετῆς ἐνθεῦθεν συγκροτηθῆναι παιδευτήρια⁵⁸. Leggiamo altresì che, allorché, in seguito alle scorrerie arabe, Teodoro è costretto a lasciare il convento di Saccudione e a recarsi a Costantinopoli, egli viene accolto, con grande gioia, dal patriarca Tarasio e dall'Augusta: sono poi entrambi che con vive preghiere lo invitano a sistemarsi a Studios: ὅθεν καὶ τὴν βασιλεύουσαν καταλαβόν, ἀποδεκτός τὰ μάλιστα τῷ τε πατριάρχῃ γίνεται καὶ τῇ Αὐγούστῃ, ἡδονὴν αὐτοῖς ὅτι πλείστην τῇ παρουσίᾳ ἐνθέμενος. Οἷγε καὶ λιπαροῦσιν αὐτόν, ἐγκρατὴ τῆς τοῦ Στουδίου γενέσθαι μονῆς, ἥ κατὰ ταύτην τὴν βασιλίδα τυγχάνει κἄν ταύτῃ τὸ τῆς ἀσκήσεως πῆξασθαι διδασκαλεῖον, ὥς ἂν ἐπὶ τοσούτῳ ἀνδρὶ ἡ πρώτη κοσμοῖτο τῶν πόλεων⁵⁹.

⁵⁶ P. G. 99. L'una, scritta da Michele Monaco, o, come avverte il Sirmond, attingendo ad un altro codice, da Theodorus Magister Daphnopates (P. G. op. cit., col. 113 n. 1) la chiameremo A (col. 113-232), l'altra, scritta da Michele Monaco, la chiameremo B (col. 233-328).

⁵⁷ P. G. 99, col. 113.

⁵⁸ P. G., 99 col. 233.

⁵⁹ P. G. 99, col. 144.

Quindi è per volere e sotto l'egida del patriarca e dell'imperatrice che Teodoro si insedia al convento di Studios (che allora contava solo dodici monaci, secondo l'autore della vita A ⁶⁰, addirittura dieci secondo l'autore della vita B ⁶¹), per fondarvi una scuola di asceti che desse lustro alla città. Ma in che cosa consisteva questo τὸ τῆς ἀσκήσεως διδασκαλεῖον? Ci si limitava ad impartire solo insegnamenti religiosi, nel senso della comune catechesi, oppure si trattava di una scuola di più vasto respiro, a livello superiore, in quanto dava ai discepoli una formazione completa, che abbracciava tanto la θύραθεν quanto la εὐσεβῆς παιδεία? Da quello che lascia capire la vita sembrerebbe più valida la seconda ipotesi. Leggiamo infatti (col. 145): Ἀμέλει καὶ πολλοὺς εἶχεν, ἔφ' οὕτω δόξης προβαῖσα, τοὺς ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ταύτην συρρέοντας, τοῦτο μὲν, λαικοὺς, τοῦτο δὲ καὶ μονάζοντας· ἔτι μὴν, καὶ τοὺς ὅσοι βίου τοῦ ἀβροτέρου ἦσαν καὶ ἡδονικοῦ, καὶ οἷς οὐδεὶς πονεὶ ἀρετῆς λόγος ἐμελήσεν.

Nella vita B troviamo particolari più precisi: Teodoro, allorché ritorna per la seconda volta a Studios, sempre in perfetto accordo col patriarca, εἶχετο τῆς τε πρὸς τὸν πανίερον πατριάρχην φιλαιότητος ὁμοφροσύνης τε καὶ συνδιαθέσεως, καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς ἔξ ἔθνους διδασκαλίας, τὰ τούτων ἦθη τῷ διδακτικῷ λόγῳ πρὸς ὑπακοῆς τελείας ρυθμίζων διάθεσιν ... ⁶²

Ed inoltre l'autore paragona il luogo ad un giardino dove fiorisce, accanto alla κοινοβιακῆς εὐταξίας ogni genere di piante, cioè ogni specie di scienza (πᾶν εἶδος ἐπιστήμης ὥσπερ τις καρπὸς πέπειρος χρησίμως ἐθεωρεῖτο) e fra queste piante non mancano τῶν λογικῶν ἀμέτοχοι καθεστήκεσαν τεχνῶν e soprattutto γραμματικῆς παρ' αὐτοῖς ἐφιλοπονεῖτο κατόρθωσις, δι' ἧς ἢ τε πρὸς τὸ γράφειν ὀρθῶς ἐγγίνεται τοῖς πεπονηκόσιν εἵδησις ... καὶ φιλοσοφίας δὲ τεχνολογία καὶ δογμάτων πατερικῶν ἀποστήθις atta a controbattere, con l'acutezza della discussione, le sciocchezze degli eretici ⁶³.

⁶⁰ P. G. 99, col. 145.

⁶¹ P. G. 99, col. 260. Cf. P. CHARANIS, art. cit., p. 69.

⁶² P. G. 99, col. 273.

⁶³ Cf. n. 62. Una formazione media, e in campo letterario, e in campo teologico, sarebbe stata troppo tenue per sostenere questioni teologiche di una certa importanza, o anche semplicemente di impostazione sofistica. Tutto ciò comporta una solida formazione teologica e dialettica: a Studios, accanto a queste nozioni specialistiche, si impartivano anche nozioni culturali pedestri o addirittura s'insegnavano i mestieri.

Quindi, leggendo tali vite, sembrerebbe che, tutto sommato, a Studios l'insegnamento non fosse così elementare e modesto come vuole il Lemerle.

Si suppone, infatti, che chi vuol fornire e possedere armi per combattere con veraci sillogismi gli avversari, non può certo essere gente sprovvista o che abbia una cultura che superi appena il livello medio. Al contrario, deve trattarsi di persone provviste di una preparazione tale, che gli permetta di battersi con competenza, abilità e acribia con eretici colti (ricordiamoci di Giovanni il Grammatico ⁶⁴). Non è pensabile che fosse sufficiente allo scopo una preparazione mediocre e comune.

Il fatto poi che nell'enciclica di Nauczazio Confessore ⁶⁵ sulla morte di Teodoro Studita, oltre ai tanti appellativi, con cui egli viene chiamato, ricorra anche quello di $\delta\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\iota\kappa\omicron\varsigma\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$, potrebbe, in un certo qual modo, confermare un'attività di insegnamento superiore da parte di Teodoro, se ci riallacciamo alla spiegazione che di $\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\iota\kappa\omicron\varsigma\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\lambda\omicron\varsigma$ dà il Grégoire ⁶⁶, il quale ne fa l'equivalente di « professeur... de l'enseignement superieur », definizione che, per altro, è accettata anche dal Lemerle ⁶⁷.

* * *

Quali le risultanze che si possono trarre da questo breve *excursus*? Se allo stato attuale non possiamo considerare del tutto acclarato il problema dell'esistenza di un'accademia o istituzione qualsiasi a livello superiore, gestita dalla chiesa, non possiamo, dall'altro, aderire alla tesi opposta caldeggiata dal Lemerle nel suo lavoro: infatti, se da un lato mancano dati univoci che fughino ogni perplessità circa la sua esistenza, ancor meno probabile risulta il contrario, e ciò per la carenza di notizie dirette e la mancanza di elementi cogenti desumibili dalle testimonianze indirette. Mancano soprattutto fonti veramente storiche, poiché non pos-

⁶⁴ Malgrado il $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ (naturalmente di fonte iconodula) sia abbastanza malevolo, non si nega che fosse un uomo di una certa cultura. Cf. a tal proposito (F. GRIVET, *Vita Constantini*, op. cit., pp. 50-61) anche l'episodio della disputa fra Giovanni e Costantino-Cirillo.

⁶⁵ P. G. 99, col. 1828.

⁶⁶ « Byzantion », 8 (1933), pp. 570-571.

⁶⁷ *Le premier humanisme...*, op. cit., p. 87.

sono certo definirsi tali le biografie alle quali si è costretti a fare ricorso per dirimere la questione.

A tal riguardo non vediamo, tuttavia, perché alcune debbano essere considerate, comunque, buone fonti di informazione e altre, pur non avendo elementi che ne inficino la validità, debbano essere considerate « *garant suspect* ». E' il caso della *Vita Constantini*, nella quale alcuni fatti (fra i quali quelli concernenti le attività d'insegnamento dell'apostolo nell'ambito di una scuola a livello universitario) sono da considerare tutt'altro che *fabulosi*; essi infatti, messi in rapporto con le su citate testimonianze circa la funzione della chiesa, nel contesto culturale, religioso e profano, a nostro avviso, risultano abbastanza credibili e accettabili.

Crediamo pertanto che sarebbe più prudente, finché non emergano a carico dell'accademia patriarcale pesanti antinomie di vario ordine, accettare, o per lo meno non escludere, fondandosi su argomenti *ex silentio* e su semplici deduzioni, la tesi della sua esistenza, basata, peraltro, su testimonianze che non urtano contro il buon senso né cozzano contro la dinamica dei fatti.

MARIA DORA SPADARO

R. M. HARE ¹,

UN SISTEMA ARBITRARIO?

La ricerca di un sistema di segni intersoggettivi capaci di rendere possibile un tipo di comunicazione sempre più esatta nel rispetto di una sua logica interna è sempre stato uno dei punti centrali della filosofia inglese.

Bisogna però subito premettere che lo studio logico del linguaggio si è trovato anch'esso al centro di violente polemiche.

Sul come intendere il linguaggio si sono scontrate le tesi opposte.

Ad una tesi convenzionalistica garantita se ne è opposta un'altra come tesi convenzionalistica arbitraria. Della prima fanno parte i naturalisti che ritengono il linguaggio manifestazione delle cose esistenti ². Della seconda fanno parte gli scettici che affermano la pura arbitrarietà del riferimento segnico.

Nel primo caso le strutture del linguaggio sono causali e necessarie

¹ Le opere di Hare prese in considerazione nella stesura del presente lavoro sono le seguenti: « Theology and Falsification », in *New Essay in Philosophical Theology*, a cura di A.G.N. Fly e A. MacIntyre, Oxford 1955. *Il linguaggio della morale*, trad. ital. a cura di M. Borioni con la coll. di F. Palladini, Roma 1968. « Geach: Good and Evil », in *Analysis*, vol. XVII, 1957. « Religion and Morals », in *Faith and Logic* a cura di B. G. Mitchell, London 1957. « Philosophical Discoveries », in *Mind*, vol. LXIX, 1960. « "Rien n'a d'importance": l'anéantissement des valeurs est-il pensable? », in *La Philosophie Analytique*, a cura di L. Beck, Paris 1960. *Libertà e ragione*, trad. ital. a cura di M. Borioni con la coll. di F. Palladini, Milano 1971. « Pain and Evil », in *Aristotelian Society Supplement*, vol. XXXVIII, 1964, ora in *Moral concepts*, a cura di J. Feinberg, Oxford 1969. « Plato and the Mathematicians », in *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di R. Bambrough, London 1965. « Peace », R.S.A. Lecture, Australian National University, Camberra 1961. « Condizioni intellettuali per la sopravvivenza dell'uomo », in *Proteus* 1970. *Practical Inferences*, London 1971. *Essays on Philosophical Method*, London 1971. *Essays on the Moral Concepts*, London 1972. *Applications of Moral Philosophy*, London 1972.

come sono causali e necessarie le strutture della natura che esse rivelano.

Nel secondo caso invece poiché le strutture linguistiche non rivelano niente esse si fondano parimenti su delle regole ma le regole stesse sono, nell'uso che di esse se ne fa, arbitrarie e cioè sostituibili a piacimento.

Un grosso problema sorge ora dalla presa in considerazione della relazione fra linguaggio e morale.

Infatti se il linguaggio è usato come sistema chiuso che rivela l'essere delle cose naturali in esso non può esservi morale in quanto non è lasciata alla persona libertà alcuna. Se il linguaggio è usato come principio di convenzionalità assoluta o « principio di tolleranza » allora si giunge alle conclusioni enunciate da Carnap per cui in logica « ... non c'è morale ». Infatti « ciascuno può costruire come vuole la sua logica cioè la sua forma di linguaggio. Se vuole discutere con noi deve solo indicare come lo vuole fare e dare regolazioni sintattiche invece di argomenti filosofici »³.

Il compito che si propone Hare è quello di legare l'istanza morale al rigore e all'esattezza del linguaggio e della logica. Il suo primo problema è quello della comprensione fra gli uomini.

Come giustamente rileva Visalberghi « l'analisi linguistica, per Hare come in genere per gli oxoniensi, costituisce uno strumento filosofico fondamentale fra tutti, se non l'unico valido »⁴.

Così anche delle sue lezioni tenute, dietro mio suggerimento, e da me tradotte per gli studenti, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della nostra Università dal 10 al 13 Aprile dello scorso anno accademico, il nocciolo resta quello della messa in punto di un sistema linguistico capace di ridurre al massimo ogni fraintendimento perché, come ha esordito, « se noi non comprendiamo appieno cosa noi, o cosa gli avversari in un dibattito morale o teoretico, stiamo dicendo, non potremo essere capaci di decidere nessuno dei problemi a cui andiamo incontro. ».

Tuttavia avverte che comprendersi non vuol dire solo comunicare relazioni sintattiche prive di volizione, cioè solo le proposizioni con il ver-

² Cfr. B. RUSSELL, *Logic and Knowledge*, London 1956, p. 56, ove afferma che « in ogni proposizione che possiamo apprendere (cioè non solo in quelle la cui verità o falsità possiamo giudicare ma in tutte quelle che possiamo immaginare) tutti i costituenti sono realmente entità di cui abbiamo conoscenza diretta ».

³ Cfr. R. CARNAP, *Logical Syntax of Language*, p. 17.

⁴ Cfr. A. VISALBERGHI, recensione a *Il linguaggio della morale*, in *Rivista di filosofia* vol. LIX, n. 4, 1968, pgg. 467-470.

bo all'indicativo (proposizione descrittive), ma vuol dire soprattutto servirsi di un linguaggio la cui coerenza ed elaborazione all'interno di esso mantenga l'uso di verbi, come gli imperativi, esortativi, congiuntivi che alla pura descrittività dei verbi indicativi aggiungano l'emotività e la valutatività come libera iniziativa della persona. Tale linguaggio *della morale* avrebbe lo scopo di fare comprendere le *reali* situazioni di disaccordo fra gli uomini le quali però potranno essere composte *solo se* gli uomini penseranno ed agiranno moralmente e cioè prescrittivamente e universalmente. Tutti questi spunti, che introducono più di una variante nella tradizionale filosofia analitica anglo-sassone, fanno del tema trattato da Hare nel corso del suo itinerario filosofico uno degli aspetti più interessanti che la filosofia contemporanea ci va presentando. Se già Visalberghi affermava nella recensione già citata che *Il Linguaggio della morale* era da considerarsi « uno dei pochissimi libri di filosofia pubblicati dopo la metà del secolo che già deve considerarsi un classico, cioè un testo al quale è indispensabile fare riferimento quando si trattano determinati argomenti » a maggiore ragione tale giudizio va confermato per le opere successive dello stesso Hare. A differenza di molti filosofici del linguaggio inclini a restringere il discorso etico ai suoi aspetti linguistici « neutrali » può dirsi a ragione che Hare si preoccupi molto di aprire il discorso etico alle esigenze pratiche. Per questo, quasi a chiarimento di ogni sviluppo futuro del suo pensiero afferma « se dovessimo chiederci quali sono i principi morali di una persona, per essere più sicuri di ottenere una risposta esatta dovremmo studiare ciò che essa fa »⁵.

Il problema che si preoccupa di risolvere è quindi quello di come passare da un sistema logico-linguistico-astratto ad un sistema pratico-fattuale-concreto. Cioè il problema di come *fare* i giudizi morali e quindi anche un principio morale che possa servire da punto di riferimento per la cooperazione di tutti gli uomini, cristiani e non cristiani, bianchi o negri, nella soluzione di tutte le questioni derivanti da interessi contrastanti.

Qui il problema si fa più insidioso da quando si sa che perché coesistano più volontà e più interessi ci vuole una legge obbiettiva rispettata da tutti, una legge restrittiva. Infatti più la legge rispetta la volontà dei singoli, diventando permissiva, e più è una non legge. Più la legge è vincolante più si cade verso la dittatura; meno la legge è vincolante

⁵ Cfr. *Il linguaggio della morale*, cit. pag. 15.

più si va verso l'anarchia. Si crede di più in una legge universale quando è la ragione a legiferare. Si cade nell'irrazionalismo nella misura in cui la fiducia nella ragione viene meno.

Ma al di fuori del ciclico rincorrersi nella storia di questi due momenti: razionalismo e irrazionalismo, rimane il tentativo di una sintesi di questi due momenti.

A questo tentativo non è estraneo Hare che, fa di questo problema uno dei più qualificati del suo pensiero ⁶.

La sua indagine si colloca in un momento in cui la filosofia dei nostri giorni, dopo avere rivolto l'attenzione al mondo delle parole cerca di prendere da queste le distanze.

La volontà, la libertà, la creatività, l'immaginazione, la fantasia non si possono esaurire nelle parole che sono significative solo in quanto sono strumento e mezzo del significante e cioè della persona.

Il quadro che Hare si trova dinnanzi, e da cui prende il via, è quello delle dottrine anglosassoni della prima metà del secolo XX. Queste sono rappresentate, come ormai è opinione diffusa, da due indirizzi che ripropongono con linguaggio moderno e aggiornato il conflitto fra razionalismo ed idealismo.

Ai naturalisti-oggettivisti — e fra questi potremmo annoverare Santayana e Dewey — per i quali il discorso etico ed i giudizi deriverebbero da quegli attributi naturali *conoscitivamente verificabili e descrivibili oggettivamente* perché si tratterebbe di *aspirazioni, desideri ed interessi comuni a tutti gli uomini* — si contrappongono i non naturalisti. Questi ultimi, fra cui potremmo citare il Moore, invece affermano che l'essenza del discorso etico sta nei giudizi di valore che sono l'attribuzione predicativa di proprietà non naturali come *buono* e tuttavia conoscitivamente verificabili. Da questi poi derivano, radicalizzando l'istanza anti-naturalistica, gli emotivisti come Carnap, Ayer e Stevenson che riconduranno i giudizi ed il discorso etico a mere espressioni, prive di qualsiasi possibilità di verifica conoscitiva, di sentimenti soggettivi.

Queste due impostazioni hanno condizionato, a loro volta, le risposte ad un altro problema. Il problema sul come sorgono e sul dove si fondino le nostre valutazioni ed i nostri convincimenti. Se l'impostazione è idealistica e spiritualistica, se cioè si basa su la libertà e l'autonomia della persona in contrapposizione al meccanico concatenarsi dei fatti

⁶ Cfr. R. M. HARE, *Libertà e Ragione*, trad. ital. di M. Borioni, Milano 1971.

e dei fenomeni naturali, allora si riterrà che il giudizio più che sulle analisi, le deduzioni logiche ed i dati scientifici si fonderà sull'emotività soggettiva o collettiva. Le leggi non sono della natura ma del soggetto che costituisce se stesso⁷. In questo senso affrancando il soggetto dalla *naturale* schiavitù se ne vorrebbe fare un esistente privilegiato.

Ma questo basarsi sull'emotività se dà la parvenza di libertà porta con sé dei grossi pericoli. Primo fra tutti il rischio del soggettivismo e poi quello, riscontrabile in sede politica, della ricerca degli strumenti propagandistici idonei a colpire quell'elemento irrazionale che si trova in ogniuno di noi ed a suscitare immotivati sentimenti di approvazione o di diniego.

La risposta razionalistica sorge come tentativo di evitare questi rischi. Contro i tentativi propagandistici ed emotivi di persuasione la coscienza giudica solo in base a dati certi ed a deduzioni e concatenazioni. Essa stessa prima di tutto descrive e la descrizione quanto più è esatta tanto più è capace di uniformare ad essa il giudizio degli altri⁸.

Ovviamente anche questa impostazione ha i suoi rischi e, primo fra tutti, quello della ripetizione all'infinito di schemi descrittivi che finiscono a poco a poco per affievolirsi nella consuetudine banale.

A questo punto si inserisce il discorso di Hare. Bisogna dire, prima di tutto, che la sua è preliminarmente un'istanza scientifica e che tale istanza, presente in altri suoi scritti, viene fatta valere sin dalle prime pagine de *Il linguaggio della morale* ove Hare afferma che « dal momento che si vuol richiamare l'attenzione su alcune analogie fra i comandi e i giudizi morali, e classificarli entrambi come prescrittivi, è necessario insistere nel distinguere i comandi o i giudizi morali dalla propaganda »⁹.

Hare crede che il sistema razionale, deduttivo e formale, sia applicabile alle questioni di valore perché se così non fosse si arriverebbe solo alla lotta come unico e necessario strumento per il superamento dei con-

⁷ Vedi in tal senso la polemica che conduce E. Husserl in *La crisi delle scienze europee*, trad. ital. a cura di E. Filippini, Milano 1961, contro il concetto di scienza come la si trova in Galileo e Cartesio.

⁸ Vedi a proposito R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlino 1928, trad. ital. di E. Severino, Milano 1966 ove viene affermata la possibilità di passaggio dal linguaggio qualitativo al linguaggio strutturale-quantitativo della scienza e quindi della traduzione di ogni *Weltanschauung* in concetti scientifici unificanti.

⁹ Cfr. *Il linguaggio della morale*, cit. pag. 25.

flitti. Ritiene, perciò, che il compito del filosofo morale debba essere prima di tutto quello di impostare e chiarire il linguaggio della morale perché, solo dopo avere fatto ciò potrà risultare che l'etica ci potrà aiutare oppure no alla risoluzione dei problemi morali. Procedendo da queste premesse ispira la sua teoria etica alla teoria del sillogismo aristotelico e afferma che come questa potrebbe essere trattata come una elucidazione dei significati, oppure delle proprietà logiche di parole come « tutto » e « qualche » così la sua teoria « potrebbe essere trattata come una elucidazione dei significati e delle proprietà logiche di parole come la parola « dovrebbe »¹⁰.

Per quanto s'è esposto alla sua teoria etica è stato in un primo tempo unanimamente riconosciuto l'attributo di razionalista. Tale etichetta, però, se non sembra dispiacere all'Autore tuttavia lo stimola nel tentativo di sintetizzare il razionalismo con l'intuizione ed è a partire da questo punto che il discorso formale ha una battuta d'arresto e comincia un processo di revisione.

Afferma infatti che « quanto si è sommariamente detto dell'inferenza ... indica che un procedimento di tipo cartesiano, nella scienza come nella morale, è condannato fin dall'inizio ... ».

Se una scienza pretende di dirci qualcosa su fatti come quelli su menzionati, non può basarsi solo sul ragionamento deduttivo come la matematica pura »¹¹.

Da qui si può fare cominciare la crisi di fiducia nel razionalismo la quale poi giunge alla conclusione che una teoria morale « non può fondarsi esclusivamente sulla deducibilità lineare ». A sostegno di tale assunto si richiama al principio di Hume per il quale « non si possono fare derivare i valori morali dalle conoscenze fattuali ». Afferma infatti che « un sistema morale non può adempiere alla sua funzione di guida della condotta se i suoi principi si presentano come puramente fattuali » e che « un sistema morale non può adempiere a tale funzione neanche se pretende di basarsi su principi autoevidenti »¹².

Ma se il *dovrebbe* non deriva dall'è allora chiaramente si salta il fosso e si passa ad una forma di sentire morale intimistico perché quel-

¹⁰ Concetto questo espresso nelle sue lezioni tenute a Catania e molto più ampiamente trattato ne *Il linguaggio della morale*, cit. pagg. 40-58.

¹¹ *Op. cit.*, pag. 45.

¹² *Op. cit.*, pag. 49-50.

lo che dovrebbe può essere oggetto di discussione, ma non può essere esattamente consigliato, rappresentato o riprodotto e quindi indicato come termine di paragone perché ancora da venire.

Che Hare abbia abbandonato una certa impostazione razionalistica iniziale per abbracciare una impostazione personalistica è chiaro, però non spiega come e quando avvenga il contatto fra principi e realtà; in base a quale criterio avvenga la scelta fra un gruppo di principi ed un altro gruppo di principi; e come possa avvenire una armoniosa e pacifica coesistenza fra coloro che hanno accettato un gruppo di principi e quelli che hanno accettato un altro gruppo di principi. Non è detto come tali principi una volta entrino ed una volta escano dalla realtà ma soprattutto non è chiaro come ci si possa servire del principio della deducibilità lineare quando tali principi morali poco si adattino ad esso.

Hare entra in un circolo vizioso senza fine quando, mantenendo la distinzione fra significati delle parole morali e ragionamento morale afferma che « le caratteristiche delle parole valutative non hanno niente a che fare con la morale come tale »¹³. Ciò vuol dire che secondo l'A. i significati delle parole morali sarebbero spiegati ponendo attenzione alle loro proprietà logiche, cioè al loro comportamento nelle inferenze. Mentre il ragionamento morale non potrebbe essere sillogistico in quanto non ci sarebbe nessun modo per stabilire la premessa maggiore. Motivo per cui il metodo sillogistico delle inferenze lineari sarebbe idoneo a chiarire i significati di alcune parole in relazione al comportamento nelle inferenze mentre sarebbe inidoneo a stabilire cosa sia il ragionare morale in quanto non esiste nessun modo per stabilire quali sieno la premessa o le premesse maggiori¹⁴. Così va ad ingrossare la schiera di quanti oggi, dinnanzi alle repentine trasformazioni della nostra società e ad alcuni dati inquietanti che essa comporta, come ad esempio l'inquinamento, accusano il metodo razionale galileiano di essere incapace di uscire da se medesimo e finiscono poi, in varia misura, per affidarsi, in sede logica, al precategoriale, in sede medica al guaritore ed al mago. Negano ogni idea di progresso o di regresso perché, dicono, non ci sono criteri, e finiscono però realmente con lo stare fermi in quanto manca ad essi, *realmente*, una qualsiasi speranza. Un sentimento di sfiducia è

¹³ Cfr. *Il linguaggio della morale. cit.*, pag. 80.

¹⁴ Cfr. E. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari 1966, pgg. 467-493.

il dire che non si possa uscire dalle antinomie della ragione. È un sentimento di sfiducia nella misura in cui non si tiene conto che è la ragione stessa che fonda le antinomie ed i dilemmi che certamente non le presistono. Solo se veramente si provasse la pura astrattezza si potrebbe essere d'accordo con il Kant della *Critica della ragion pura* quando scriveva « dell'impossibilità di una prova », ontologica, cosmologica e fisico-teologica, « dell'esistenza di Dio »¹⁵.

Il fatto è che la pura forma non esiste fuori dalla concretezza storica ed è per ciò che il Kant della *Critica della ragion pratica* deve inserire nel ragionamento i postulati. Fra un ottimista il quale affermi che nella vita di relazione è la scienza e la tecnica a trovare modi di convivenza e di sviluppo pacifici ed un pessimista il quale affermi che nella vita tutto è lotta e violenza nelle sue varie intensità, non è una buona ragione dire che entrambe le due affermazioni si equivalgono perché l'affermare ciò di fatto vorrebbe dire dare ragione al pessimista in quanto non trovando differenza fra le due posizioni li si porrebbe sullo stesso piano e li si lascerebbe lottare all'infinito senza fornire mai nessun criterio di soluzione del conflitto e quindi di giustizia per i più deboli che soccombono¹⁶.

Hare cerca di confutare il naturalismo che, come abbiamo visto, altro non è se non il razionalismo galileiano e cartesiano ed il quale applicherebbe il metodo sillogistico non solo al linguaggio morale ma anche al giudizio morale. Afferma infatti che « il metodo del naturalismo consiste nel caratterizzare il significato dei termini morali chiave

¹⁵ Una serie di critiche viene mossa a questa distinzione fra linguaggio della morale e ragionamento morale da: A. F. MacKay, *Inferential Validity and Imperative Inference Rules*, in « Analysis » 1969, vol. XXIX, pag. 145-156. A. J. KENNY, *Practical Inference*, in « Analysis » 1966, vol. XXVI, pag. 65-75. A. GOMBAY, *What is Imperative Inference?*, in « Analysis » 1967, vol. XXVII, pag. 115-165. N. RESCHER e J. ROBINSON, *Can One Infer commands from Commands?*, in « Analysis » 1964, vol. XXIV pag. 176-179. P. H. NOWELL-SMITH e E. J. LEMMON, *Escapism- the Logical Basis of Ethics*, in « Mind » 1966. H. ZELLNER, *A Note on R. M. Hare and the Paradox of the Good Samaritan* in « Mind » 1923, LXXV, pagg. 281-282.

¹⁶ Cfr. P. J. OLSAMP, *Hare's Failure to Define Good Reasons*, in « Mind » Vol. LXXIX, 1970, pagg. 241-244, che, sempre a proposito della differenza fra la parola buono e le buone ragioni afferma che la sua critica rivolta a Hare « non può essere evitata dall'uso fra virgolette della parola "buono", perchè (a) per definizione una parola non viene raccomandata mettendola fra virgolette, perchè (b) si raccomanda una ragione quando la si chiama in causa ».

in modo tale che, date certe premesse fattuali, non esprimenti per loro conto dei giudizi morali, se ne possano dedurre conclusioni morali »¹⁷. Il metodo naturalistico è contestato da Hare perchè nel prendere decisioni morali non si dovrebbe fare altro che « accertare i fatti non morali, e la conclusione morale circa ciò che dobbiamo fare ne seguirebbe »¹⁸. Per i naturalisti i giudizi morali sarebbero un a-posteriori mentre per Hare sarebbero un a-priori. Così l'A. nella misura in cui contesta il metodo scientifico galileiano e cartesiano mette in guardia dal credere che il metodo scientifico possa essere confuso con il naturalismo in quanto anche all'interno della filosofia della scienza si riprodurrebbe il conflitto fra i naturalisti sostenitori delle inferenze induttive ed sostenitori, come Popper, delle inferenze deduttive. Così per i naturalisti le leggi scientifiche sarebbero, come i giudizi morali, un a-posteriori che si contrapporrebbe all'a-priori di Popper come di Hare¹⁹.

È a questo punto che l'A. inserisce un concetto, secondo lui enunciato già da Popper, molto insidioso di cui potrebbe sfuggire a molti la reale portata. Afferma infatti che « non c'è nessun ragionamento che procede dai dati dell'osservazione alla *verità* di un'ipotesi. L'indagine scientifica è piuttosto un tipo di *esplorazione*, o un ricercare ipotesi che resisteranno alla prova dell'esperimento »²⁰. Ora il fatto è che un'ipotesi a-priori non è nè vera nè falsa, è solo un'ipotesi e diventerà vera, per lo meno per un certo periodo storico, *solamente* in quanto verrà convalidata dai dati dell'osservazione e dagli esperimenti. Se il tentativo ipotetico è dell'uomo il fenomeno è un mostrarsi dell'essere, nella sua interezza, nelle sue forme poliedriche. Ora è ozioso, oltre che fuorviante, descrivere l'atto conoscitivo come esclusivo dell'uomo quale altro dalla natura.

¹⁷ Cfr. *Libertà e ragione*, cit., pag. 129.

¹⁸ Cit., pg. 129.

¹⁹ Cfr. in difesa del naturalismo e contro le posizioni di Hare L. W. Sumner, *Hare's Argument against ethical Naturalism* in « The Journal of Philosophy », Vol. LXIV, 1967 pag. 779-791 ove rigettando la teoria dei sinonimi di Hare pag. 791 afferma che « c'è da meravigliarsi se ci sono due termini equivalenti per funzione rispetto al modo richiesto ».

Sulla stessa linea si muove R. HANCOCK, *The refutation of Naturalism in Moore and Hare*, in « The Journal of Philosophy », vol. LVII, 1960, pagg. 326-334, ove a pag. 334 è detto: « L'asserzione che "bene" e "piacevole" sono sinonimi nel linguaggio ordinario non può essere decisa senza decidere su di un criterio di sinonimità ».

²⁰ Cfr. R. M. HARE, *Libertà e ragione*, cit., pag. 131.

Le verità logiche o scientifiche o morali sono sempre frutto di un amoroso, anche se talvolta casuale, incontro fra uomo e natura ed è inutile, oltre che pericoloso affrontare il discorso se sia nato prima l'uovo o prima la gallina, prima Dio o prima l'uomo, prima il linguaggio morale o prima il ragionamento morale. Tale distinzione può portare solo ad un innatismo mistico e dommatico che schierandosi, come ha fatto Hare, contro l'innatismo metodologico e scientifico di un Cartesio assetato di certezze può adagiarsi solo sulle sabbie mobili della superstizione o sulla violenza dell'arbitrio. E poi lo studio del linguaggio della morale e l'analisi delle sue parole non avviene in base ad un ragionamento morale? E quindi come si può distinguere questo da quelle? Ciò porta alla conclusione che nessuna distinzione fra forme e contenuti è lecita se non in nome di altre forme e che è gratuito distinguere il linguaggio della morale dalla morale vera e propria. Se si vuole comunicare non si possono non creare i criteri. Si può sentire l'esigenza di fondarli ma non si può prescindere da essi se si vuole evitare il rischio di mordersi la coda con teorie che escludendo il progresso escludono anche la speranza e finiscono quindi con l'arretrare. In proposito non si può non essere d'accordo con Morton G. White quando afferma che un criterio idoneo rende « la distinzione fra analitico e sintetico una questione di grado. Se possiamo sostenere questo, allora la sfida al dualismo comune agli scolastici ed agli empiristi è vittoriosa. La filosofia analitica non sarà più separata in modo netto dalla scienza e non ci sarà più un baratro invalicabile fra chi contempla i significati e le essenze e chi raccoglie i fatti. Un'altra ribellione al dualismo sarà stata coronata dal successo »²¹.

In quanto è indimostrabile, falsa è la neutralità di una qualsiasi struttura, economica, politica, scientifica o linguistica che sia perché ogni struttura operante ha un nome ed un cognome e cioè una o più particolarità. Dire che una struttura politica è neutrale può significare solo che è il risultato di compromesso di un numero sufficientemente ampio di forze politiche che in essa si possono vedere rappresentate. Altrimenti col termine neutrale si può solo nascondere la complicità con la prepotenza di alcuni uomini su altri uomini. Per evitare i conflitti e le guerre, le quali in ultima analisi derivano dalle sopraffazioni, non basta dire

²¹ Cfr. MORTON G. WHITE, *Analitico e sintetico: un dualismo insostenibile*, in « Semantica e filosofia del linguaggio » a cura di L. Linsky, trad. it. a cura di A. Meotti, Milano 1969, pag. 353.

ai prepotenti « non siate prepotenti ». Non basta dire, come ha fatto Hare nel rispondere ad alcune obiezioni che gli rivolgevo, che se i potenti « cercassero delle prescrizioni universali per guidare le loro azioni (come la logica delle parole morali richiede), si accorgerebbero che un principio il quale permettesse loro di opprimere la gente nella stessa maniera permetterebbe che loro stessi venissero oppressi, qualora loro si trovassero nella situazione delle loro vittime; e perciò non adotterebbero tale principio »²³. Infatti se i prepotenti, e le classi dominanti in quanto tali, avessero cercato quelle prescrizioni universali di cui parla Hare e li avessero messo in atto avrebbero cessato di essere classi dominanti; la metamorfosi di S. Francesco insegna.

Ora un discorso morale che valesse solo per i S. Francesco sarebbe superfluo. Un reale discorso morale dovrebbe valere invece per i Don Rodrigo; specie quelli su cui non si è ancora abbattuta la peste divina. Un discorso morale dovrebbe mirare soprattutto a scoraggiare la prepotenza e *resistere* al sopruso. In questo insegnare ad organizzarsi ed a pagare, prima di tutto, con il sacrificio di se stessi. Solo facendo pagare al prepotente il prezzo della prepotenza, cioè rovesciando la situazione storica, si potranno scoraggiare anche gli eventuali futuri prepotenti e così creare, in quella che potrebbe essere chiamata la psiche storica, degli anticorpi che possano servire in un futuro ad immunizzare il genere umano dal virus della sopraffazione. Infatti è errato ritenere, come fa Hare, che i giudizi morali non dipendono né da quel « che la gente pensa » né da quel che « accade nel mondo indipendentemente da quel che la gente pensa ».

Eguale se si dice che un termine è neutrale ciò non può significare che non significa niente ma che può significare, cioè può servire, a rappresentare in quella situazione particolare molti termini insieme. Lo stesso Hare deve ammettere, in uno dei suoi tanti contorsionismi, che « quasi tutte le parole del nostro lessico si possono usare all'occasione come parole valutative, cioè per lodare o biasimare »²⁴. Ciò significa che basta che lo *vogliamo* possiamo dare ad ogni parola un peso differente a seconda dei casi. Ora, tale affermazione se da un lato è vera

²² Cfr. R. M. HARE, *Libertà e Ragione*, cit., ove si parla della neutralità delle regole del gioco rispetto ai giocatori.

²³ Cfr. R. M. HARE, *Libertà e ragione*, cit., ove il concetto con parole diverse è ripreso a pag. 137 e 138.

²⁴ Cfr. *Il linguaggio della morale*, cit., pag. 79.

nel senso che è accettabile perché se non si presupponesse la libertà di ognuno si dovrebbe presupporre il totale appiattimento della coscienza e quindi la viltà, tuttavia può risultare pernicioso nella misura in cui si sopravvalutasse questo elemento di scelta e lo si considerasse diversamente da quello che realmente esso è, cioè inserito in una realtà storica. Ma è chiaro che, quando non si presupponesse un'intuizione originaria eguale per tutti, alla maniera degli spiritualisti, o quando non si trovasse un criterio legge convenzionale mirante al raggiungimento della maggiore utilità attraverso l'efficienza, come fanno i pragmatisti, questo riconoscere all'uomo una illimitata possibilità di scelta può condurre solo ad una solitudine trafitta dalla malinconia. Che il solipsismo sia la conclusione inevitabile di tali premesse è dimostrato anche da un passo de *Il linguaggio della morale* che certamente non a torto, come anche Hare ha dovuto riconoscere a Catania, è stato inteso come invito al relativismo ed all'irrazionalismo. Diceva infatti in quel passo « se il nostro interlocutore ci chiede ancora: « Ma perché *dovrei* vivere a quel modo? », allora non abbiamo più nulla da rispondergli, in quanto, *ex hypothesi*, una ulteriore risposta non aggiungerebbe niente a quello che abbiamo già detto. Possiamo solo chiedergli di decidere in che modo deve vivere; giacché, in ultima analisi, tutto si fonda su tale decisione di principio. Sta a lui decidere se accettare quel sistema di vita oppure no: se lo accetta, possiamo procedere a giustificare le decisioni che ne dipendono; se non lo accetta, allora che ne scelga un altro e cerchi di metterlo in pratica (dove la frecciata sta in quest'ultimo invito) »²⁵.

Ma se ambigua rimane la posizione di Hare ne *Il linguaggio della morale* ove il relativismo del passo citato viene temperato da un generico richiamo all'obiettività dei principi quando dice « ... ci richiamiamo a un principio che in certo senso già esiste, che è, come i filosofi della morale usano dire obbiettivo », o all'autorità della tradizione quando afferma « tale principio, in un certo senso, esiste già davvero, se i nostri padri e nonni per innumerevoli generazioni furono tutti d'accordo nel sottoscriverlo, e nessuno può contravvenirvi senza un senso di rimorso che è il risultato di anni di educazione »²⁶. Tuttavia il rifiuto di ogni criterio diviene netto in *Libertà e ragione* ove, come lucidamente riconosce Visalberghi « questo residuo di contingenza decisionale, che do-

²⁵ Cfr. R. M. HARE, *Il linguaggio della morale*, cit., pag. 69.

²⁶ *Op. cit.*, pag. 174-175.

vrebbe garantire l'autonomia della sfera morale, si presenta invece, curiosamente, non solo come un momento irrazionale o a-razionale (ciò che in sostanza era già evidente), ma anche come lo spazio indispensabile piuttosto che alla genuina scelta morale, al fanatismo più cieco. »²⁷.

Come già accennato, assieme a questa, l'accusa che potrebbe essergli rivolta ma che Hare vuole evitare è quella di relativismo. D'altra parte, e qui la domanda che già prima ci ponevamo diventa più urgente, cercando di superare il relativismo per trovare a garanzia dell'unità dell'operare morale una legge fondamentale, a quale criterio ci si deve ispirare per formulare quella legge universale che, partendo da premesse di indescrivibilità, riesca poi a farsi legge positiva e quindi esattamente vincolante? Se ognuno di noi tiene dentro di sé alcuni principi non completamente descrivibili cos'è che ci garantisce che essi possano essere eguali per tutti o che possano accordarsi con i principi degli altri? E quali sono i principi più giusti?

Hare medita su tali interrogativi e, intravedendone i pericoli implicati, è costretto a correggere il proprio punto di vista. Volendo trovare un punto fermo al suo sistema e nello stesso tempo cercando di evitare l'accusa di dommatismo, Hare riconosce un vero e grande principio, quello cristiano, ripreso da Kant, e che suona così « non fare ad altri quel che non vuoi sia fatto a te stesso ».

Sfortunatamente tale principio, che come principio si è rivelato insuperabile, presenta in sede pratica dei punti deboli. Il primo risiede nella garanzia di applicazione di tale teoria. Infatti, se fosse stata rispettata da tutti, già da millenni il mondo sarebbe diverso da quello che in realtà è e non si porrebbero oggi infiniti problemi come quello dell'effettivo ricambio nella gestione del potere (da quello economico a quello politico a quello culturale a quello burocratico)²⁸.

²⁷ Cfr. A. VISALBERGHI, *cit.*, pag. 469.

²⁸ Cfr. *Libertà e ragione*, *cit.*, ove a pag. 138 parlando dell'uomo B afferma che « egli deve essere disposto a dare peso alle inclinazioni e agli interessi di A come se fossero i propri. Questo è ciò che trasforma l'egoistico ragionamento prudenziale in ragionamento morale ». Su questo aspetto si è soffermata l'analisi di M. T. Thornton con il saggio *Hare's view of Morality*, « Mind » 1971, Vol. LXXX, pagg. 617-619, in cui a pag. 618 afferma che: « La moralità, nelle mani di Hare, è esplicitamente la questione di seguire ognuno i suoi propri interessi e nell'universalizzare ognuno le proprie massime: i limiti morali dei propri interessi essendo stabiliti con il fare riferimento a ciò che ognuno permetterebbe fosse fatto a se medesimo. Così la questione « io dovrei fare ciò? » non porta alla questione « sarà essa utile alle persone? », bensì

Stando così le cose, cioè trattandosi di una teoria che non viene rispettata da tutti sorge il problema della giustizia reale da applicare a tutti. Tranne che non si volesse lasciare alla buona volontà di pochi santi votati al sacrificio il rispetto di tale legge. Però in questo caso sarebbe meglio lasciare alla buona volontà ed iniziativa dei singoli il rispetto di tale legge perché verrebbe il dubbio che i molti con l'enunciare e propagandare tale teoria potrebbero farlo solo per indurre i più buoni a subire e tollerare sempre più passivamente le sopraffazioni dei prepotenti. In questo caso la massima potrebbe suonare così: « voi miti non fate agli altri quel che non vorreste fosse fatto a voi stessi; noi violenti facciamo agli altri, i miti, quel che gli altri non ci faranno mai, e cioè violenza ».

Il bene astratto corrisponde sempre al modo in cui lo concepiscono i buoni ma lo applicano le classi dominanti le quali sono giunte ad affermare il potere assoluto dei re per diritto divino.

Resterebbe ora da vedere se il concetto di descrittività così come ci viene presentato da Hare ed alla luce di quel che si è detto, debba essere considerato come rilevabilità esatta e rigorosamente scientifica di modo che i potenti debbano rispettare una legge certa a cui non possano sfuggire — cosa questa che abituandoli all'osservanza di una legge anche se fatta da loro finirebbe poi con il limitare il loro strapotere e con l'imporre una disciplina — ovvero se tale concetto di descrittività debba essere interpretato invece come esistenza di una gerarchia valori indipendente dal nostro pensiero e tuttavia valida solo per coloro che la sanno e la vogliono interpretare. L'interrogativo non è ozioso infatti a seconda che obbiettività si intenda nel primo o nel secondo senso ne scaturiscono conseguenze diverse.

alla questione « mi piacerebbe che fosse fatto a me? », la quale sembra restringere gli orizzonti della moralità ».

Sulla stessa linea critica del disinteresse di Hare per quelle che sono le reali e concrete situazioni storiche e politiche vedi R. BRANLT, Recensione a *Freedom and Reason*, in « Mind », Vol. LXI, 1964, pagg. 139-150, ove a pag. 146 si afferma: « In generale, nel decidere una linea di condotta, è razionale prendere in considerazione la probabilità delle varie possibili conseguenze, come pure, in caso che queste si verificassero, la loro personale utilità o inutilità ». Vedi pure, sempre sullo stesso argomento ma con particolare riferimento all'esempio dei debitori che fa Hare a pag. 134-137 di *Libertà e ragione*, cit., D. P. GAUTHIER, *Hare's Debtors*, in « Mind », Vol. LXXVII, 1968, pagg. 400-405, che contestando validità a tale esempio afferma che « né Hare né altri possono costruire una teoria di ragionamento morale su questo esempio ».

Infatti, se per descrittività si vuole intendere rilevabilità esatta allora Hare potrebbe volere dire che i valori ed i giudizi morali se si fanno descrittivi in questo senso diventano asserviti al potere dominante. Ma si potrebbe fare anche l'altro discorso che è quello per cui i valori morali sono descrittivi nel senso che esistono indipendentemente dal nostro pensiero e vivono al di là del mondo della descrittività che vivificano. In questo caso però in quanto completamente astratti e mai descritti o descrivibili restano in un mondo indefinito e vengono interpretati solo dai potenti che di fatto ne diventano gli unici beneficiari. In questo caso per i deboli non resterebbe altro problema che quello della effettiva conquista del potere.

D'altra parte non è detto che la descrivibilità dei valori morali, da cui derivano poi leggi positive esattamente catalogabili, debba servire ai più deboli in quanto se essa non è altro che espressione vincolante del potere dominante essa non fa altro che consolidare un potere già esistente.

Come si vede, in astratto le due concezioni, e cioè tanto la concezione che vorrebbe ci fossero sempre leggi certe ed eguali per tutti, eguaglianza formale, quanto la concezione che vorrebbe invece leggi di eguaglianza sostanziale e cioè leggi diseguali di modo che potessero garantire l'effettivo livellamento di uomini che di fatto eguali non sono, presentano gli stessi vantaggi e gli stessi svantaggi.

Il fatto è che purtroppo ogni idea, anche se in astratto è capace di consentire un'armonica convivenza fra gli uomini, ha sempre bisogno di un potere per farla rispettare. È per questo che anche l'assunto « tutti gli uomini sono eguali » diversamente interpretato può servire tanto agli oppressi quanto agli oppressori. I primi potranno dire che quando si dice che tutti gli uomini sono eguali si vuol dire eguali anche davanti alla legge. Ma poichè i miseri sono obbiettivamente diversi dai ricchi avviene di fatto che una legge formalmente eguale per tutti non fa altro che riprodurre la diseguaglianza iniziale da cui gli uomini partivano. I secondi potranno sostenere che quando si dice « tutti gli uomini sono eguali » significa che essi sono eguali in ogni senso e che quindi a loro spetta anche l'attiva partecipazione della formulazione delle leggi. Purtroppo Hare non approfondisce questi argomenti essenzialmente propedeutici per qualsiasi formulazione del concetto di democrazia e di giustizia mentre sembra fare molto affidamento sulla buona volontà dei singoli. Per questo anche il concetto di prescrittività dei giudizi morali che

introduce non offre le garanzie necessarie di essere vincolante per tutti. Infatti sia che si interpreti l'uso del concetto di oggettività dei valori nell'uno come nell'altro modo quel che più preme all'A. è il fare salva la libertà della persona e per questo afferma che i giudizi morali non devono essere soltanto descrittivi; perché i giudizi morali dovrebbero essere anche prescrittivi. Cioé devono ordinare e stabilire quello che si vuole che sia fatto ma ordinano e stabiliscono senza sanzioni lasciando alla buona volontà del singolo il rispetto di essi o meno.

A questo punto però sorgono diversi interrogativi. Prima di tutto quando si vuole che sia fatta una cosa e non ne sia fatta un'altra nel concetto di prescrittività non risulta implicito il concetto di descrittività e viceversa? Nel dire che i giudizi morali devono prescrivere non sorge spontanea la domanda: prescrivere che cosa? In secondo luogo in base a quale criterio si stabilisce questo qualcosa che sta alla base di ogni ragionamento e quali sono le garanzie di validità di questo criterio? Anche la risposta a tale interrogativo è insoddisfacente e lascia delle questioni aperte. Infatti se nel decidere di compiere un'azione si applica la forma deduttiva del sillogismo aristotelico non è detto però come si definisca il punto di partenza ed in base a quale criterio. Come è stato detto la premessa maggiore è sempre un principio etico, ma cosa è che garantisce la giustezza o meno di un certo principio etico? e come si colma il salto fra queste affermazioni e quelle altre in cui è detto che il risolvere i singoli problemi morali è frutto di un'attività razionale e non di un mero sentimento di approvazione?

Il fatto è che invano ci affatichiamo per pacificare con formule più o meno sottili conflitti che esistono nella realtà nella sua concretezza e che per ciò esigono per essere risolti concreti atti storici.

Hare cerca di comporre, con sottile arte di cesello e con tensione di fine intellettuale, il dissidio fra libertà e necessità, prescrittività e descrittività, emotività e razionalità, giudizio di valore e giudizio di fatto e non si accorge che il dissidio permane malgrado tutto e che è costretto a ripiegare ora su una posizione ed ora su di un'altra mostrando così il fianco ad accuse che di volta in volta gli vengono rivolte ora di razionalismo ed ora di irrazionalismo ²⁹.

²⁹ Per una completa analisi delle accuse di irrazionalismo rivolte ad Hare sarà utile prendere in considerazione le seguenti opere: P. J. McGRATH, *R. M. Hare: A Prescriptive Theory of Ethics*, in « Philosophical Studies », vol. 14, 1965. G. J.

D'altra parte sono noti ad Hare tanto i rischi del razionalismo quanto quelli dell'irrazionalismo e bisogna dire che forse tema più i primi che i secondi in quanto sostiene che è possibile superare i con-

WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy*, London, Macmillan 1967. J. C. MACKENZIE, *Prescriptivism and Rational Behaviour*, in « *Philosophical Quarterly* », vol. 18, 1968. H. VEATCH, *Good Reasons and Prescriptivism in Ethics: a Metaethical Incompatibility?*, in « *Ethics* », vol. 80, 1970. Per quanto riguarda la pretesa di Hare di costruire un sistema linguistico razionale in cui ogni parola possa essere usato solo in un certo modo in riferimento alle sue proprietà logiche ed al loro comportamento nelle inferenze vedi quando dice, a proposito della parola *buono*, C. Daniels nel suo saggio *Hare on the Meaning of "Good"*, in « *Mind* » 1970, vol. LXXIX, pag. 139-141, che a pag. 140 afferma: « Se noi sentiamo Adolfo Hitler dire « egli è un buon uomo » e Alberto Schweitzer dire « egli è un buon uomo », noi potremo avere un'idea molto buona del tipo di uomo che ciascuno ha in testa, solo se noi conosciamo che tipi di uomini siano Alberto ed Adolfo ».

Sulle stesse critiche ad Hare, sempre per quanto riguarda la sua pretesa di usare parole come *buono* fuori da un loro contesto storico, vedi J. F. LANGE, *R. M. Hare's Reformulation of the Open Question*, in « *Mind* » 1966, vol. LXXV, pag. 244-247, quando a pag. 247 afferma che: « La maggiore difficoltà connessa con l'analisi descrittiva di 'buono' è la sua molteplicità degli usi e, in molti contesti, la sua vaghezza ».

Per quanto riguarda la critica alla posizione di Hare mirante alla distinzione e contrapposizione di termini come valutativo e descrittivo, vedi G.N.A. VESEY, *Hare on Descriptive Meaning Rules*, in « *Mind* » 1965, vol. LXXIV, pag. 590-591, il quale, dopo avere ricordato che per Hare « il significato di una parola descrittiva, come 'rosso', è, o comporta l'uso di un'espressione in accordo con certe regole », si chiede se Hare con ciò « vuole significare che perché una parola fosse usato correttamente la sua applicazione dovesse implicare (come distinto dal semplice essere *in accordo con*) una regola, nel senso che quando qualcuno dà il nome di un colore deve, nell'usare il colore-parola, avere in mente una ragione della sua applicabilità ». Se cioè Hare con ciò si è posto il problema connesso « di formulare il principio dell'uso corretto oltre che tautologicamente ». Al chiarimento di questo interrogativo il Vesey dà molta importanza poiché ritiene che « la comprensione di ciò che Hare dice circa il significato delle affermazioni valutative dipende dalla comprensione della sua nozione di significato descrittivo ».

Un autore che reputa *sconnessa* la contrapposizione fra i tipi di significato descrittivo e valutativo è G. C. Kerner, con il suo *The Revolution in Ethical Theory*, Oxford Un. Pres, 1966. Afferma infatti che per la sua vaghezza la posizione di Hare è « chiaramente insoddisfacente » (p. 169) oltre che « senza speranza » (pag. 166).

Ancora per quanto riguarda la critica alla concezione di Hare sulla improponibilità di un criterio per la formulazione dei giudizi morali vedi R. HANCOCK, *The refutation of Naturalism in Moore and Hare*, in « *The Journal of Philosophy* », vol. LVII, 1960, pag. 326-334, il quale a pag. 334 ritiene che « l'asserzione che, per esempio, 'buono' e 'piacevole' sono sinonimi nel linguaggio ordinario non può essere decisa senza decidere su un criterio di sinonimità ».

flitti fra gli interessi materiali e gli interessi ideali ispirandosi agli ideali in quanto questi ultimi sono universalizzabili e quindi si estendono a cerchie sempre più ampie di persone. Si badi bene però che anche in questo caso l'universabilità teorica della ragione e del rigore scientifico si confonde con la indefinibilità. Infatti quali siano i contenuti da dare a questi ideali non è detto. Cade così anche questa volta la speranza di trovare una risposta definitiva ad interrogativi che viceversa vengono presentati come se una risposta ci fosse a portata di mano.

Bisogna ora chiarire alcune cose, e bisogna dire prima di tutto che l'ambiguità riscontrata negli scritti di Hare non può essere totalmente attribuita all'autore essendo essa implicita nella problematica stessa. In secondo luogo poi si deve rilevare come sia una prerogativa tipica dell'uomo quella di trovare risoluzioni e risposte.

Ovviamente non esisterebbe necessità di risposta se non ci fossero i problemi.

Ci sono due ordini di problemi: quelli a cui già l'uomo ha dato una risposta e quelli a cui ancora non l'ha dato.

Per i primi vale assolutamente il principio della esattezza scientifica in quanto sono stati già dati e quindi sono quel che sono. Il dubbio sorge per quei problemi che sono tali in atto. Per le risoluzioni di essi ci si può affidare o al modo in cui sono stati risolti in passato problemi simili, e questo è il procedimento scientifico, oppure si può fare affidamento alla fortuna come si fa nelle lotterie.

Tenuto conto del fatto che molte volte il procedimento scientifico quando non c'è quel *quid* che fa gridare all'invenzione gira a vuoto su se stesso, spesso sono in molti quelli che sognano per l'uomo un avvenire antiscientifico ed una risposta magica o miracolistica ai problemi.

Dall'esigenza di evitare, in alternativa, l'una o l'altra di queste due vie radicalmente opposte nasce una certa filosofia della tolleranza, di cui Hare vorrebbe definirsi un alfiere, che del rispetto reciproco fa la premessa maggiore da cui dipendono le risposte a quasi tutte le domande di carattere morale e quindi associativo.

Infatti, come detto sopra, il principio fondamentale che Hare consiglia è quello cristiano del « non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te stesso ». Dovrebbe essere chiaro che tale principio, se è valido, lo è solo come premessa alla luce della quale è possibile risolvere i conflitti. Però non è detto che tali conflitti risultino necessaria-

mente risolti; di fatto benchè tale principio sia stato formulato duemila anni fa, i problemi ancora restano.

Ma anche se tale principio, invece di essere espresso in senso passivo, fosse stato espresso in senso attivo e cioè « fai agli altri quel che vuoi sia fatto a te stesso » potrebbe lo stesso non risolvere i conflitti esistenti. Se infatti lo applicasse un masochista finirebbe con il fare soffrire agli altri quel che egli stesso vorrebbe soffrire. Da quanto detto risulta che non basta creare un principio e contemplarlo se non si ha la buona volontà di calarlo negli infiniti problemi della vita pratica.

Di fatto tale principio non può servire nemmeno ad Hare per trarlo fuori dalle secche del falso problema sorgente dal contrasto di un bene e di un male presi in astratto. Né serve ad Hare fare riferimento a giudizi morali prescrittivi nel senso in cui veniva inteso il bene greco, per cui bastava conoscerlo per realizzarlo, in quanto in questo caso tutti avrebbero dovuto agire conformemente a questi giudizi morali prescrittivi. Ma così non è. La grande scoperta del cristianesimo è stata proprio quella per la quale non basta conoscere il bene per farlo. Oltre alla conoscenza del bene ci vuole pure la volontà di realizzarlo.

Sorge a questo punto la domanda perché non tutti vogliono realizzarlo.

Hare questa domanda se la pone e per darle una risposta è costretto a fare riferimento alla ἀκρασία o debolezza della volontà³⁰.

Ma, se è vero che la ἀκρασία riguarda la debolezza di volontà all'interno di un sistema che ognuno si è scelto, la qualcosa farebbe pensare ad un'impostazione relativistica, tuttavia è vero anche che, come si è visto, questi vari modi di vita si restringono per Hare ad uno solo. Il che significherebbe, in parole povere, che potrebbero essere fatti passare per infermi di mente tutti coloro che non rispettano quei principi morali universali a cui tuttavia Hare non ha dato contenuto ma che di fatto potrebbero diventare le leggi di una socio-cultura dominante. Paradossalmente si arriverebbe ad una impostazione totalitaria in contrapposizione alle premesse ed allo spirito di tolleranza di ispirazione cristiana a cui Hare fa ripetutamente riferimento.

Come già altre volte rilevato la principale confusione nasce dal

³⁰ Cfr. R. M. HARE, *Il linguaggio della morale*, cit., pag. 154, e, sempre sullo stesso punto *Libertà e Ragione*, cit., pagg. 104-125 e pag. 133.

fatto che Hare da un lato pretende di negare validità a qualsiasi criterio ma da un altro è costretto a cercare, pur non ammettendolo, criteri capaci di operare una selezione storica fra le persone o fra tutte le varie situazioni storiche in generale. Infatti fuori dalle differenze non esiste che la confusione, e di tale situazione di confusione è un valido esempio anche l'uso che del verbo « ought » fa Hare. Infatti non è detto come si passi dall'infinito impersonale *dovere* al *dovrei* oppure al *dovresti*. Ora a nessuno può sfuggire il fatto che l'astratto infinito *dovere* non può avere in filosofia, oltre che nel linguaggio ordinario, lo stesso significato di *dovrei*, in cui l'accento cade su un tipo di soggettiva autoregolamentazione, oppure di *dovresti*, ove l'accento cade su un autoconferirsi un criterio a una potestà sulle scelte degli altri. Giustamente rileva il Taylor che « il principale difetto di Hare nel trattare dell'ἀρετή è che il concetto chiave di 'costrizione psicologica' è lasciato indefinito, e che in particolare non sono suggeriti i criteri per differenziarlo dal non volere agire secondo il proprio principio oltre che dal contravvenire ad esso »³¹.

In Hare, insomma, sono i rapporti fra l'io ed il tu che dalla mancanza di qualsiasi criterio sono lasciati vaghi ed aperti alle più amare sorprese. A tal proposito un altro suo passo di *Libertà e ragione* che è stato oggetto di molte critiche è quello in cui afferma: « Innanzi tutto, renderemo più chiara la natura dell'argomentazione se, quando chiediamo a B di immaginare se stesso nella situazione della sua vittima, porremo la nostra domanda, mai nella forma: " Che cosa *diresti*, o *senti*, *resti* o *penseresti*, o ti piacerebbe, se fossi lui? " ma sempre nella forma: " Che cosa ne *dici* (*in propria persona*) di un caso ipotetico in cui tu sia nella situazione della tua vittima? " L'importanza di questo modo di formulare la domanda sta nel fatto che, se si ponesse la domanda nel primo modo, B potrebbe rispondere: « Bé, naturalmente, se qualcuno facesse questo a me mi risentirei moltissimo e esprimerei su quella azione giudizi morali negativi di ogni genere; ma ciò non ha assolutamente alcuna importanza per la validità dell'opinione morale che sto *ora* esprimendo ». Per far sì che cada in contraddizione, dobbiamo mostrare che egli *ora* sostiene intorno al caso ipotetico un'opinione in-

³¹ Cfr. C.C.W. Taylor, recensione a *Freedom and Reason*, apparsa in « Mind » 1965, vol. LXXIV, pag. 280-298, pag. 285.

compatibile con quella che ha circa il caso reale »³². Commentando questo passo lo stesso Taylor si chiede: « Questo argomento in che modo si occuperebbe di un uomo bianco che dicesse « Gli africani che sono stati cresciuti in una società tribale, e la cui concezione morale è conseguentemente completamente differente dalla nostra, i quali non accettano gli *standards* europei di cultura, educazione, ecc. non sono degni della più piccola considerazione morale e dovrebbero essere trattati semplicemente come cose dai loro padroni bianchi »? Cercando poi di dare una risposta a tale interrogativo, alla luce dell'insegnamento di Hare, rileva: « Ma cos'è che fa presumere che un fattore bianco di origine olandese, ecc., potrebbe in certe circostanze essere un africano dotato di un livello culturale e di una concezione morale e sociale totalmente differenti? Sicuramente il significato è che il fattore è diventato un'altra persona ». E, molto acutamente, più oltre conclude dicendo che questa sembra « una inaccettabile supposizione, poiché in questo caso tutti i criteri di identità personale sono stati smantellati, lasciando solamente una sorta di identità che è identità a nessun riguardo, cioè una non identità del tutto »³³.

Quindi il problema resta sempre quello di trovare una regola che elimini non solo le differenze *psicologiche* ma anche le differenze reali che le generano. Solo quando la legge sarà stata formulata oltre che moralmente anche giuridicamente si può porre il problema della sua osservanza e della nostra eventuale debolezza nel non osservarla. È vero che talvolta noi non siamo capaci di indurre noi stessi a fare quelle cose che noi stessi pensavamo avrebbero dovuto essere fatte. Ma le cose che noi pensavamo dovevano essere fatte oggi stesso non sono le stesse cose che noi pensavamo dovevano essere fatte ieri come non sono, soprattutto, le cose che gli altri pensano dovevano essere fatte. Il solo fatto di pensare quel che gli altri dovrebbero pensare di fare, e quindi lo stabilire quando c'è stata *negli altri*, e non solo in noi stessi, la qual cosa sarebbe accettabile, debolezza di volontà, e quindi *ἀνασμία*, porta il discorso dal piano dell'astrattezza metodologica al piano del potere reale. È vero che la tesi che Hare propone cerca di misurarsi con la realtà quando afferma che se gli uomini, e soprattutto i potenti, pensassero moralmente e cioè prescrittivamente ed universalmente, allora per questo

³² Cfr. R. M. HARE, *Libertà e ragione*, cit., pag. 155-156.

³³ Cfr. C.C.W. TAYLOR, cit., pag. 278-288.

dovrebbero sia agire in modo che le loro azioni fossero in armonia con i principi da essi adottati, sia non adottare quei principi che non vorrebbero fossero adottati qualora essi non si trovassero più dal lato dei potenti bensì dal lato delle vittime. Però restano degli interrogativi.

Quelli al potere potrebbero, in mala fede, fare finta di essere dei masochisti. In questo modo tormentando ed opprimendo i deboli potrebbero sostenere di essere coerenti, nel pensare come nell'agire prescrittivamente e universalmente. Qui si potrebbe obiettare che in quanto non sono in buona fede non rispettano veramente le regole. Allora sorge una questione ed è quella del se si possa e del chi debba stabilire della buona fede di ognuno.

Non è chiaro infatti se debba essere lasciato alla coscienza di ognuno il controllo sulla coerenza e buona fede dei propri atti oppure se debba essere lasciato, e se lo è in che modo, anche ad altri il controllo sulla effettiva coerenza delle proprie azioni con il pensare prescrittivamente e universalmente.

Se si accetta la prima ipotesi, anche presupponendo la buona fede di tutti come pure che tutti pensassero moralmente, resterebbero da chiarire i problemi riguardanti l'organizzazione politica derivante da tali presupposti.

Infatti ci saranno sempre i legislatori di turno capaci non solo di proporre ma anche di scrivere e fare applicare la legge che loro pensano come più giusta. Questi *anche se* in buona fede ed *anche se* capaci di pensare universalmente, e quindi di fare proprie le istanze degli altri, non potranno superare totalmente le particolarità del proprio io o quelle del gruppo o classe di cui si fa parte. Proprio per questo anche se chi gestisce il potere lo fa in buona fede è stato sempre auspicato, e non solo dai sostenitori del liberalesimo, un avvicendamento nella direzione del potere politico. Tale avvicendamento non avrebbe ragione di essere solo se si accettasse l'ipotesi che ci potesse essere anche un solo uomo capace di superare completamente la propria particolarità e quindi di pensare moralmente. Il pericolo di tale soluzione sarebbe che il più potente potrebbe imporre la più nera delle dittature riparandosi dietro astratte argomentazioni razionali.

Chi sta al potere non stabilisce solo quello che egli stesso dovrebbe fare ma stabilisce anche quello che altri dovrebbe fare ed è per questo che, voglia o non voglia, finisce con lo stabilire, anche negli altri, dove c'è ἀναστά. Ma dato che, almeno fino ad oggi, ci sono stati dei

potenti, i quali sono espressioni di un certo potere costituito, che non solo si sono investiti del potere di giudicare su quello che è giusto o ingiusto della vita degli altri ma anche, e per questo, hanno contribuito nel creare interi movimenti di opinione, e quindi una mentalità corrente di quello che è da ritenersi giusto e di quello che è da ritenersi sbagliato, non può essere lasciato solo alla buona coscienza di ognuno, liberata da ogni legame socio-politico, lo stabilire se si è ragionato ed agito moralmente.

Sin qui abbiamo ragionato secondo l'ipotesi per cui occorre presupporre la buona fede in ogni discorso sulla morale.

Il problema è ora di sapere *se sia possibile fare un discorso morale capace di produrre effetti nel senso della giustizia sociale tenendo presente invece solo la malafede di coloro che stando al potere intendano restarvi.*

In questo caso essi stabiliscono leggi di oppressione e di repressione tanto più dure e severe quanto più essi vorranno dispoticamente mantenere il potere. Allora sono essi a stabilire cosa intendono per discorso morale. Sono essi a stabilire cosa vuol dire per essi universalità. Sono essi che danno le pene ai trasgressori delle leggi. Sono essi che stabiliscono se e quando c'è stata negli individui debolezza di volontà. Sono essi che ove accertino in alcuni individui tale debolezza di volontà possono arrivare al punto di definire tali individui nevrotici e quindi ricoverabili in istituti psichiatrici. Il caso degli intellettuali in Grecia, o in Brasile, o in Portogallo, o in Spagna come anche in Unione Sovietica o in Cecoslovacchia insegna.

Certamente Hare a questo punto potrebbe dire che le ipotesi sin qui presentate sono fuori da quello che è la sua teoria morale.

Forse Hare pensa che non possa essere fatto nessun discorso morale quando si presupponga la malafede degli altri e basti sperare che quando gli uomini penseranno ed agiranno in buona fede allora solo sarà possibile un discorso morale? Vuole forse segnare il totale distacco fra morale e politica? In questo caso quale è la sua proposta per risolvere i conflitti di potere fra persone, gruppi di persone o classi che mirano al potere per impostare e risolvere in termini di potere anche i problemi culturali?

Non si può uscire dai conflitti storici proponendo solo formule di pacificazione che poi la storia stessa smentisce. Non si può uccidere l'intollerante in nome della tolleranza come non si può, in nome della vita,

uccidere l'assassino. Il vero cristiano è il martire e non il Torquemada. I veri maestri possono essere Socrate, Cristo, Gandhi, Martin Luther King e tutti coloro che hanno insegnato la non violenza.

Solo dando l'esempio del proprio sacrificio e della non violenza verso gli altri si fa vera opera di pedagogia e si rompe il circolo vizioso che costringe da millenni alla servitù della violenza. Il vero cristiano assolve sempre mentre l'intellettuale condanna sempre. Le due posizioni sono talmente in conflitto da non prestarsi a nessuna conciliazione astratta. È per questo che lo sforzo di Hare, per quanto costante, risulta soccombente.

L'illusione di Hare risiede in una sua impostazione fiduciosa negli schemi intellettualistici e nella convinzione di potere essere capaci di insegnare a superare i contrasti reali, e cioè economici e di potere, in base a delle formule astratte che non hanno alcun riferimento alla realtà nel suo farsi dinamico.

L'A. non si rende conto che qualsiasi costruzione di pensiero se non fa i conti con la storia, e cioè oltre che con gli interessi anche con le passioni, resta astratta e per ciò arbitraria e corre il rischio, come visto, nel tentativo di mettere ordine nelle querele umane, di imporre dommaticamente dall'alto un modo di vita dittatoriale. Così ogni concetto di bene o di giusto, lasciati in astratto, aspettano il tiranno di turno capace di dare loro quei contenuti contingenti capaci di servire al proprio potere ma che però il filosofo, in buona fede, gli aveva negato.

Ciò si verificherà sino a quando la filosofia resterà accademia di belle parole e fino a quando il filosofo rimarrà il coniatore di frasi o formule più o meno tornite, più o meno sottili. Sino ad allora capiterà di trovare che un dato pensatore verrà ora classificato in un modo ed ora nel modo opposto, senza che però ciò nuoccia al credito di cui egli gode presso il potere dominante. Le astuzie della ragione sono tante e tante le giravolte ed i meandri del nostro pensiero che si può liberamente entrarne ed uscire senza mai imbattersi nel severo giudizio della storia che ci inchiodi alle nostre responsabilità. Certo è più facile osservare dall'alto, in nome di quella neutralità della scienza che tanto ci fa comodo, le due reazioni contrastanti, che potrebbero avere i soldati mandati a morire in Viet-Nam o in qualsiasi parte del mondo, e cioè la fedeltà al proprio paese, nella ragione come nel torto, oppure la ribellione agli ordini crudeli del genocidio, piuttosto che trovarsi al centro della lotta e dichiararsi per l'una o l'altra tesi, cosa questa che ci metterebbe

contro o gli uni o gli altri. A questa approvazione-riprovazione non potremmo sfuggire. Se gli uni ci applaudono, gli altri ci fischiano. A seconda del gruppo o schieramento in cui ci troviamo possiamo comprendere l'altro termine di paragone ma non accettarlo contemporaneamente perché allora cadremmo nell'equivoco. Certo ci sono, come Hare ci insegna, concetti universali come quello di bene e di dovere che sono eguali per tutti. C'è un desiderio, che è presente in tutti gli uomini che scelgono la vita, ed è quello del raggiungimento della pace.

Ma come gli inglesi, nella loro lunga storia della conquista della democrazia, ci insegnano essa si può raggiungere solo con il compromesso e con il cedere su alcuni punti per guadagnare su altri.

Tuttavia il compromesso, lontano dall'essere maestro di viltà, dato che non deve servire a perdere i propri punti di vista ma a contemperarli con quelli degli altri, non si insegna ma si impara dalle mille occasioni di generosità che la vita ci offre ogni giorno e dai mille atti di egoismo che parte del nostro io ogni giorno ci impone³⁴.

Come visto pace e guerra, amore e odio, democrazia e dittatura sono termini inconciliabili. Però quello che fa uomini gli uomini, scienziati gli scienziati, filosofi i filosofi è il tentativo e la speranza, sempre frustrati e mai abbandonati, di saldare insieme questi poli opposti per trovare equilibri migliori.

Anche questo tentativo è un compromesso e bisogna dire che ad esso Hare si è sottratto. Il concetto di tolleranza inteso come neutralità e cioè rispetto di una forma che fuor dall'essere umanesimo diventa fatalismo mistico con tutto il bagaglio di soverchierie ed ingiustizie sociali che si porta appresso ne fa uno dei più qualificati campioni del conservatorismo pseudo-liberale con entrambi gli occhi rivolti sempre all'autoritarismo³⁵. Troppe volte lo spiritualismo di gente autopro-

³⁴ Cfr. H. Kelsen, *Teoria generale del diritto e dello stato*, trad. ital. di S. Cotta, Milano 1952, che a tal proposito a pag. 293 afferma « compromesso significa risoluzione di un conflitto mediante una norma che non è totalmente conforme agli interessi di una parte né totalmente contraria agli interessi dell'altra. In quanto in una democrazia il contenuto dell'ordinamento giuridico non è determinato esclusivamente dagli interessi della maggioranza, ma è il risultato di un compromesso fra i due gruppi. »

³⁵ Cfr. R. M. HARE, *Peace*, R.S.A. Lecture, conferenza data alla Australian National University di Canberra e ivi pubblicata ove dichiara che nei rapporti fra gli Stati deve valere lo stesso principio del *non fare agli altri quel che non vuoi sia fatto a te stesso*. « Noi non dovremmo sostenere, afferma a pag. 14, una politica del nostro

clamantesi rispettosa delle libertà individuali si è trasformato nella giustificazione delle più sanguinarie dittature perché filosofie come questa non facciano sorgere legittimi sospetti.

PLACIDO BUCOLO

governo tale che, se in circostanze simili fosse perseguita dal governo di un altro popolo, saremmo disposti a condannare », e non si accorge che tale affermazione può solo sancire il diritto del più forte in quanto il giudizio su di un Capo di Stato che ha scatenato una guerra di aggressione e su di un popolo, che magari dopo varie manipolazioni propagandistiche l'avrà seguito, si dovrà basare soltanto sulle loro dichiarazioni di essere pronti a ricevere in circostanze simili lo stesso trattamento. Ma a quel politico è mai passato per la testa di dichiarare la propria malafede e la illegittimità di richieste sbandierate invece come vitali?

STRUTTURA E MITO

NEL ROMANZO DI RULFO: *PEDRO PÁRAMO*

Pedro Páramo (1955) del messicano Juan Rulfo s'impone come una delle massime espressioni della moderna narrativa latino-americana. Il romanzo s'inquadra, per certi aspetti, nella tendenza maturata attorno agli anni '49-'55, quella del cosiddetto « realismo magico »: movimento che, se ritenuto oggi alieno da una vera problematica sociale, ebbe però il merito di porre in termini chiari il dramma delle culture subalterne, la loro complessità e diversità rispetto a quelle dominanti.

Ecco in breve la trama del romanzo. Juan Preciado, ubbidendo alla volontà estrema della madre Dolores, si reca a Comala per rintracciare il proprio padre Pedro Páramo, *cacique* incontrastato del luogo. Poco prima di arrivare, s'imbatte nel mulattiere Abundio che, dopo avergli rivelato di essere pure lui figlio di Pedro Páramo, lo accompagna alle porte del villaggio. Ma Comala è deserta ed unici a farsi notare sono gli spettri dei suoi antichi abitanti. Sopraggiunge, intanto, la sera; Juan viene ospitato da un'amica defunta della madre, Eduviges Dyada, che lo informa circa il passato dei genitori, le nozze forzate di Pedro con Dolores e la fuga di quest'ultima da Comala. Eduviges gli parla, inoltre, della triste sorte del fratello Miguel Páramo, perito in seguito ad una caduta da cavallo in una delle sue tante scorribande notturne. All'alba, Juan si ritrova solo in mezzo ad un mucchio di ruderi. Intraprende, quindi, l'esplorazione del villaggio, durante la quale scopre un tugurio abitato da una coppia incestuosa, Donis e la sorella. Accolto dalla donna, Juan è travolto dai propri ricordi e, dopo una lunga agonia, muore. Ci accorgiamo a questo punto che chi narra la vicenda è il protagonista da morto e che sta ora dialogando con altri morti. Nuovi particolari sulla storia di Comala ci vengono, infatti, svelati dalla compagna di tomba di Juan, Dorotea, una mendicante spirata nello stesso giorno. Riprende, così, il tema del romanzo

con la descrizione dei funerali di Miguel Páramo e dei contrasti sorti tra Pedro e padre Rentería che non vuole accogliere il feretro in chiesa, in quanto il giovane s'è in vita macchiato di numerosi omicidi. Pedro riesce, però, a corrompere il sacerdote con il denaro. La vicenda si sposta, quindi, sull'ultima moglie di Pedro Páramo, Susana San Juan, che il tiranno prende con la forza dopo averne fatto assassinare il marito. Susana rimane, però, fedele nel ricordo al suo primo uomo ed oppone contro Pedro una resistenza inflessibile. Infine, scosso dalla morte della moglie, mentre tutto il Messico è percorso da bande rivoluzionarie, Pedro Páramo viene ucciso dal figlio Abundio.

Rilievo particolare assume nel contesto la rappresentazione di Comala, più che un villaggio reale, un archetipo della « messicanità » e, come tale, partecipe di una natura trascendentale ed inconscia.

L'autore ne è arrivato alla creazione sviluppando il tema del suo più originale racconto, *Luvina* (inserito nella raccolta *El llano en llamas*, 1953), che segna il primo processo di ontologizzazione del villaggio agrario messicano.

Si tratta di un metodo non estraneo al « pensiero mitico »: Eliade lo ha battezzato col termine di « simbolismo del centro ». Templi, villaggi, città vengono elevati ad archetipi divini per assolutizzarne la realtà: essi coincidono sempre con l'« ombelico del mondo » e vengono considerati frutto del primo atto di creazione ¹.

Anche Comala, come tutti i luoghi che godono del prestigio del « centro », unisce nello stesso asse le tre sfere cosmiche: cielo, terra, inferno.

« — Hace calor aquí — dije.

— Sí, y esto no es nada — me contestó el otro —. Cálmesese. Ya lo sentirá más fuerte cuando lleguemos a Comala. Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno » ².

¹ Cfr. MIRCEA ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno* (trad. di G. Cantoni), Borla, Torino 1966, pp. 27-33. Così pure JOSEPH CAMPBELL, *L'eroe dai mille volti* (trad. di F. Piazza), Feltrinelli, Milano 1958, pp. 42-47.

² JUAN RULFO, *Pedro Páramo*, Planeta, Barcelona 1972, p. 11. « — Fa caldo qui — dissi. — Sì, e non è ancora nulla — mi rispose l'altro —. Aspetti. Lo sentirà più forte quando arriveremo a Comala. Quel paese è posto sulle braci della terra, giusto nella bocca dell'inferno ».

È insieme « bocca dell'inferno » e « porta del cielo »:

« Ya de por sí la vida se lleva con trabajos. Lo único que la hace a una mover los pies es la esperanza de que al morir la lleven a una de un lugar a otro; pero cuando a una le cierran una puerta y la que queda abierta es nomás la del infierno, más vale no haber nacido ... El cielo para mí, Juan Preciado, está aquí donde estoy ahora »³.

Comala è, insomma, un *axis mundi*, la variante messicana del Paradiso terrestre, con un suo Adamo (il Donis del testo) ed una sua Eva (la sorella di Donis), incestuosamente legati da un *eros* consanguineo: i due cercano disperatamente di rinnovare la specie umana in via di estinzione⁴.

Le leggi della dialettica cosmica spingono il villaggio nel ciclo delle ripetizioni: dalla generazione alla distruzione, dalla fecondità all'isterilimento, dalla vita alla morte e viceversa⁵. Quando Pedro Páramo, il sovrano di questo paradiso, viveva ancora, Comala era un ridente giardino, un'oasi di eternità:

« *Allá hallarás mi querencia. El lugar que yo quise. Donde los sueños me enflaquecieron. Mi pueblo, levantado sobre la llanura. Lleno de árboles y de hojas, como una alcancía donde hemos guardado nuestros recuerdos. Sentirás que allí uno quisiera vivir para la eternidad. El amanecer; la mañana; el mediodía y la*

³ *Ibid.*, p. 66. « Già di per sé la vita si sopporta a fatica. L'unica cosa che fa ad una poveraccia muovere i piedi è la speranza che, una volta morta, la portino da un posto ad un altro; ma quando ad una chiudono una porta e l'unica che rimane aperta è senz'altro quella dell'inferno, meglio sarebbe non essere nati... Il cielo, per me, Juan Preciado, è qui dove mi trovo ora ».

⁴ « The next step in Rulfo's parody of purgatory is his conception of the Mexican Garden of Eden... This corrupted version of Adam and Eve, where Pedro Páramo, the *cacique*, is god, and love and harmony are replaced by incest and discord, lends itself to the description of Mexican life that Rulfo is trying to portray »: ALAN S. BELL, *Rulfo's « Pedro Páramo »: A Vision of Hope*, in « Modern Language Notes », LXXXI, 2, 1966, pp. 241-42.

⁵ MIRCEA ELIADE, op. cit., pp. 41-46. Il « pensiero mitico » trova la sua più valida conferma nei cicli vegetativi, il cui processo esso estende per riflesso all'intero cosmo. Secondo LEVI-STRAUSS (*Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964) si opererebbe una trasposizione in termini culturali di una serie di opposizioni naturali; gli eventi verrebbero assorbiti ed interpretati sul piano di categorie mitiche precostituite.

noche, siempre los mismos; pero con la diferencia del aire. Allí, donde el aire cambia el color de las cosas; donde se ventila la vida como si fuera un murmullo; como si fuera un puro murmullo de la vida ... »⁶.

Fecondità, decadenza, rovina corrispondono alle tre fasi della vita di Pedro Páramo: giovinezza, maturità, morte. Dopo l'uccisione del tiranno, il villaggio, infatti, va in declino, fino a ridursi un ammasso di ruderi, rifugio di pochi relitti umani, di voci, di « anime in pena » che vagano per le strade deserte, confondendosi con il rumore del vento, lo scroscio della pioggia, il crepitio della pietra:

« Este pueblo está lleno de ecos. Tal parece que estuvieran encerrados en el hueco de las parades o debajo de las piedras. Cuando caminas, sientes que te van pisando los pasos. Oyes crujidos. Risas. Unas risas ya muy viejas, como cansadas de reír. Y voces ya desgastadas por el uso. Todo eso oyes. Pienso que llegará el día en que estos sonidos se apaguen »⁷.

Pura *imago* della « messicanità », Comala esercita, nonostante il clima di incesto e di violenza, un potente richiamo su quanti ne sono lontani: ad essa va l'ultimo pensiero di Dolores Preciado, dopo aver compiuto il suo destino d'esule volontaria; ad essa volge il cammino il figlio Juan, in cerca delle proprie radici esistenziali.

Data la natura archetipica, trascendentale, il villaggio presenta qualche difficoltà d'accesso; la sua altezza è meramente simbolica:

« El camino subía y bajaba; « sube o baja según se va o se viene. Para el que va, sube; para el que viene, baja »⁸.

⁶ Op. cit., p. 59. « Là troverai la mia dimora. Il luogo che amai. Dove i sogni mi snervarono. Il mio paese, levato sopra la pianura. Pieno di alberi e foglie, come un salvadanaio dove abbiamo custodito i ricordi. Ti accorgerai che lì uno vorrebbe vivere per l'eternità. L'alba, il mattino, il mezzogiorno e la sera sono sempre gli stessi; differisce solo l'aria. Là dove l'aria muta il colore delle cose, dove svanisce la vita come un sussurro; quasi fosse un puro sussurro della vita... ».

⁷ Ibid., pp. 43-44. « Questo paese è pieno di echi. Sembra che siano rinchiusi nei vuoti delle pareti o sotto le pietre. Quando cammini, senti che vanno calcando i tuoi passi. Avverti scricchiolii. Risate. Risate decrepite, come stanche di ridere. E voci già consunte dall'uso. Questo avverti. Penso che arriverà il giorno in cui questi rumori si spegneranno ».

⁸ Ibid., p. 9. « La strada saliva e scendeva; "sale o scende a seconda che si va o si viene. Per chi va, sale; per chi viene, scende" ».

Poiché è un cammino che conduce dalla parvenza all'essenza, dalla vita alla morte, dalla realtà effimera quotidiana a quella ontologica dell'*etnos*. La scoperta di Comala equivale ad una iniziazione esoterica al mondo dell'inconscio attraverso la terribilità incestuosa; equivale all'illuminazione segreta dell'infrastoria⁹.

Come nella mitologia classica¹⁰, un messaggero infernale, il mulattiere Abundio, accompagna il nuovo arrivato Juan Preciado alle porte del villaggio fantasma. Un fiume divide il regno della vita da quello della morte:

« Llegué a la casa del puente orientandome por el fragor del río. Toqué la puerta; pero en falso. Mi mano se sacudió en el aire como si el aire la hubiera abierto. Una mujer que estaba allí. Me dijo: — Pase usted »¹¹.

Eccoci all'interno della vera Comala. Il tempo non vi scopre la sua ferrea necessità: in quanto reversibile, esso infrange le barriere tra l'*assoluto* e il *contingente*, tra il *sacro* e il *profano*. Allo stesso modo che nei riti primitivi, i morti sono chiamati a convivere con i vivi, a dividere insieme il loro destino. A Comala vivi e morti comunicano, si confondono, scon-

⁹ Cfr. MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 35.

¹⁰ Così CARLOS FUENTES: « No sé si se ha advertido el uso sutil que Rulfo hace de los grandes mitos universales en *Pedro Páramo*. Su arte es tal, que la transposición no es tal: la imaginación mítica renace en suelo mexicano... Ese joven que inicia la 'odisea' en busca de su padre perdido, ese arriero que lleva a Juan Preciado a la otra orilla, la muerta, de un río de polvo, esa voz de la madre y amante Yocasta-Euridice, que conduce al hijo y amante, Edipo-Orfeo, por los caminos del infierno, esa pareja de hermanos edénicos y adánicos que duermen juntos en el lodo para iniciar otra vez la estirpe humana en el desierto de Comala, esas viejas virgilianas — Eduviges, Damiana, la Cuarraca —, fantasmas de fantasmas, fantasmas que contemplan sus propios fantasmas, esa Susana San Juan, Electra al revés, el propio Pedro Páramo, Ulises fijo de piedra y barro... todo este trasfondo mítico permite a Juan Rulfo trazar la ambigüedad humana de un cacique, sus mujeres, sus pistoleros y sus víctimas y, a través de ellos, incorporar la temática del campo y la Revolución mexicanos a un contexto universal »: *La nueva novela latinoamericana*, « Siempre », 29 VII 1964: cit. da MANUEL DURAN, *Juan Rulfo: La máscara y la voz*, in « Insula », 1970, n. 284-85, p. 19. Va, comunque precisato che la comparazione mitica tra aree culturali diverse è legittima sul piano meramente « strutturale », mai su quello dei contenuti particolari.

¹¹ *Op. cit.*, p. 14. « Giunsi alla casa del ponte, orientandomi con il fragore del fiume. Bussai alla porta, ma invano. La mia mano si agitò in aria come se l'aria l'avesse aperta. Una donna che si trovava là mi disse: — S'accomodi ».

tano insieme la colpa di un peccato ancestrale: quello dell'origine messicana, del connubio forzato dello spagnolo arrogante con l'india indifesa.

Terribili e shockanti come gli « spiriti degli antenati », dal cui culto derivano, le « anime in pena » di Rulfo vagano in un purgatorio senza speranza, recando il peso di pene ineluttabili:

« De día no sé qué harán; pero las noches se las pasan en su encierro. Aquí esas horas están llenas de espantos. Si usted viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir. Y a nadie le gusta verlas. Son tantas, y nosotros tan poquitos, que ya ni la lucha le hacemos para rezar porque salgan de sus penas. No ajustarían nuestras oraciones para todos. Si acaso les tocaría un pedazo de padrenuestro. Y eso no les puede servir de nada. Luego están nuestros pecados de por medio. Ninguno de los que todavía vivimos está en gracia de Dios. Nadie podrá alzar sus ojos al cielo sin sentirlos sucios de vergüenza »¹².

Un significato giudaico-cristiano si sovrappone qui a quello pagano: Comala ricorda da vicino le città bibliche di Sodoma e Gomorra, votate alla distruzione per i misfatti dei loro abitanti: vi ritroviamo lo stesso clima di perversione e di incombente condanna.

Verso questo centro simbolico della « messicanità » e, come vedremo, esclusivo dominio del « padre » (in Messico il padre è sempre l'immagine dello spagnolo violatore, del *chingón*, come vuole Octavio Paz¹³), è diretta la ricerca edipica di Juan Preciado, che nel romanzo incarna il volto dell'orfano messicano, del *mestizo* bisognoso di protezione. Juan è sempre

¹² *Ibid.*, p. 53. « Di giorno non so che facciano; le notti le trascorrono, però, nei loro ritiri. Sono ore di paura. Se lei vedesse la moltitudine di anime che vagano libere per le strade. Appena fa buio, cominciano a sbucare fuori, e a nessuno piace vederle. Sono tante e noi così pochi che non facciamo più la fatica di pregare perché scampino alle pene. Le nostre preghiere non basterebbero per tutte. Se, per caso, dovesse toccare loro una briciola di paternostro: questo non può servir loro a nulla. Ci sono poi di mezzo i nostri peccati. Nessuno di quelli che siamo ancora in vita è in grazia di Dio. Nessuno può alzare gli occhi al cielo senza sentirli sporchi di vergogna ».

¹³ « Impossibile non cogliere la somiglianza che esiste tra il 'maschio' e il conquistatore spagnolo. Poiché questi è il modello — più mitico che reale — che domina tutte le rappresentazioni che i messicani si fanno dei potenti »: OCTAVIO PAZ, *Il labirinto della solitudine* (trad. di G. Bellini), Silva, Milano 1961, p. 7.

vissuto lontano da Comala e dal padre Pedro Páramo, tra le cure della madre, Dolores Preciado. È solo dopo la morte di questa, e per esaudire l'ultima sua volontà, che egli intraprende il cammino verso il villaggio.

Si configura, così, una situazione tipica del mondo messicano, nata con *la Conquista* e, quindi, ormai radicata nella struttura dell'*etnos*: la ricerca del padre sconosciuto. Se il complesso edipico è un tema di fondo di tutte le società patriarcali, in Messico esso si presenta in forma particolare, in quanto ripropone il conflitto razziale originario, lo stupro perpetrato dal « padre » bianco sulla « madre » india. La conseguente esclusione del meticcio-figlio dal mondo spagnolo, detentore di una civiltà egemonica, produce in questi un senso profondo di frustrazione, una fuga verso la cultura india o, per restare sul piano della simbologia sessuale, la regressione verso la « madre ». Il ripiego resta, però, provvisorio perché il *mestizo* non può mai interamente identificarsi con l'indio. Da qui una conflittualità perenne, con momenti di accesa nostalgia, di imitazione del ruolo paterno.

È ciò che succede a Juan Preciado:

« Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre me lo dijo. Y yo le prometí que vendría a verlo en cuanto ella muriera...

Pero no pensé cumplir mi promesa. Hasta ahora pronto cuando comencé a llenarme de sueños, a darle vuelo a las ilusiones. Y de este modo se me fue formando un mundo alrededor de la esperanza que era aquel señor llamado Pedro Páramo, el marido de mi madre. Por eso vine a Comala »¹⁴.

Una ricerca, in fondo, disillusa, ma non per questo meno disperata, alimentata dalla speranza di cancellare il marchio di figlio di nessuno, scoprire un padre in quello che è solo « il signor Pedro Páramo, marito di mia madre ».

Il fallimento di Juan s'intravede, cioè, fin dall'inizio, ché la realtà

¹⁴ Op. cit., p. 9. « Son venuto a Comala perché mi dissero che qui viveva mio padre, un certo Pedro Páramo. Me lo disse mia madre. E io le promisi che sarei venuto a vederlo, una volta che lei fosse morta... Ma non ho pensato di realizzare la mia promessa fino a quando ho cominciato a riempirmi la testa di sogni, a dare adito alle illusioni. E così mi si è andato formando un mondo attorno alla speranza che era quel signore di nome Pedro Páramo, marito di mia madre. Per questo son venuto a Comala ».

non giustifica alcuna speranza. Ubriaco di gloria e di potere, il *chingón*-padre non intende riconoscere i propri figli, anzi cerca di schiacciarli o emarginarli, in quanto potenziali nemici.

Giungendo a Comala, Juan sperimenta il totale crollo delle proprie illusioni: Pedro Páramo è morto senza averlo mai riconosciuto. Si aggrava così la crisi del personaggio, che persa ogni fiducia di recuperare la propria identità, di ricollegarsi ad una qualsiasi radice, si scopre estraneo a se stesso, altro da quello che avrebbe voluto essere:

« Me sentí en un mundo lejano y me dejé arrastrar. Mi cuerpo, que parecía aflojarse, se doblaba ante todo, había soltado sus amarras y cualquiera podía jugar con él como si fuera de trapo »¹⁵.

Se Comala non è più il paradiso descritto dalla madre, se Pedro Páramo si rivela una semplice chimera, un naufragio nel nulla, Juan Preciado rimane un derelitto, vittima di una solitudine che è assenza di volontà, incapacità di riconoscersi in un mondo organico. Il labirinto edipico lo annichilisce, soffocandolo nel gorgo di voci strane, di rumori inquietanti:

« — Sí, Dorotea. Me mataron los murmullos. Aunque ya traía retrasado el miedo. Se me había venido juntando, hasta que ya no pude soportarlo. Y cuando me encontré con los murmullos se me reventaron las cuerdas »¹⁶.

La vicenda di Juan Preciado è, come si è accennato, emblematica di ogni messicano che voglia scoprire il volto del *chingón* spagnolo. Il fallimento della ricerca porta ad una violenta conflittualità sul piano psichico: tra i sentimenti di amore e d'odio, di riconoscenza e di rifiuto; l'ambiguità di fondo che determina, appunto, la spirale del complesso edipico e fa di Juan un alienato, in senso psicologico e storico.

¹⁵ *Ibid.*, p. 16. « Mi sentí in un mondo remoto e mi lasciai trascinare. Il mio corpo che sembrava afflosciarsi, si piegava in tutte le direzioni: aveva sciolto gli ormecci e chiunque avrebbe potuto giocarci come se fosse di pezza ».

¹⁶ *Ibid.*, p. 59. « — Sí, Dorotea. Mi hanno ucciso i sussurri. Per quanto da tempo mi trascinassi addosso la paura. Mi era andata crescendo, fino a quando non ho potuto più sopportarla. E allorché mi sono imbattuto nei sussurri, le mie corde si spezzarono ».

Il pregio di Rulfo come romanziere consiste nell'averci fatto rivivere l'esperienza de *los olvidados* (« i dimenticati ») dall'interno della coscienza di un personaggio oppresso da ricordi ancestrali, costringendoci a brancolare insieme a lui in un labirinto di immagini ossessive, appena rischiarate dalla gelida fosforescenza della morte.

L'odissea che Juan Preciado ci racconta dal fondo della tomba si conclude a metà circa del romanzo. È solo a partire dalla seconda metà che la figura di Pedro Páramo, padre-*chingón*, assume una più netta rilevanza.

Nonostante la sua natura archetipica¹⁷, il personaggio conserva i tratti vivi di un'esistenza individuale: un miracolo che le capacità introspettive e lo stile di Rulfo sono in grado di operare.

Come il *conquistador* tipico, Pedro è un uomo che s'è costruito da sé, deciso e volitivo, continuamente assetato di dominio e di ricchezza. Socialmente, proviene dalla piccola borghesia agraria, una classe esistente nel Messico centrale anche prima della Rivoluzione del '10. Le sue mire sono, però, quelle del *cacique*, del despota assoluto; per realizzarle egli aggira ogni ostacolo, legittima tutti i mezzi (dall'astuzia alla violenza brutta, dalla diplomazia alla corruzione): pur di divenire padrone assoluto di Comala.

Queste capacità demoniache sono, nel personaggio, coronate dal fascino sotterraneo che egli esercita su tutte le donne, le quali finiscono per arrendersi a lui come ad un idolo.

Il rapporto tra Pedro Páramo e le ragazze di Comala ripropone una situazione archetipica, in quanto ripete i caratteri della fusione delle due razze, l'incontro tra Cortés e l'amante india, la *Malinche*, dal *conquistador* sedotta e subito dopo abbandonata¹⁸. Si tratta ancora di un tema

¹⁷ Osserva a proposito REINALDO ARENAS: « Pedro Páramo es México. Es el paisaje sobrecogedor y desolado; es el habla popular magnificada hasta adquirir la resonancia de un poema. Es el temor a la muerte y su interpretación. Es la muerte misma. Pero, es, sobre todo, el tanteo profundo en el subconsciente y en los ensueños, la exaltación del hombre y de la tierra hasta harceles adquirir dimensiones legendarias » (*El Páramo en llamas*, in «Recopilación de textos sobre Juan Rulfo», Casa de las Américas, La Habana 1969, p. 62).

¹⁸ « Questa riduzione degli avvenimenti a categorie e degli individui ad archetipi, realizzata dalla coscienza degli strati popolari (...) quasi fino ai nostri giorni, avviene in conformità all'ontologia arcaica »: MIRCEA ELIADE, *op. cit.*, p. 66. Che Rulfo adotti

edipico: quello che fa del 'maschio' messicano un dongiovanni irrequieto per imitazione del padre, un tirannico assertore della prevalenza del proprio sesso. Mentre risalta, all'opposto, la passività di fondo della donna messicana, inconsciamente legata ai tratti della *Malinche*, « Eva violata e delusa ».

Eve calpestate sono, infatti, le ragazze di Comala sedotte da Pedro Páramo o dal figlio prediletto Miguel, dopo essere state braccate dentro le loro abitazioni, inutilmente difese dai congiunti più prossimi. La furia sessuale dei due *chingones* non esita, infatti, a convertirsi in furore omicida contro qualsiasi ostacolo si pari loro davanti.

A padre Rentería che desidera avere dalla nipote Ana chiarimenti sulla seduzione operata ai suoi danni da parte di Miguel Páramo, nonostante quest'ultimo le avesse già ucciso il padre, la ragazza risponde ingenuamente:

« Llegó abrazándome, como si ésa fuera la forma de disculparse por lo que había hecho. Y yo le sonreí. Pensé en lo que usted me había enseñado: que nunca hay que odiar a nadie. Le sonreí para decírselo; pero después pensé que él no pudo ver mi sonrisa, porque yo no lo veía a él, por lo negra que estaba la noche. Solamente lo sentí encima de mí y que comenzaba a hacer cosas malas conmigo »¹⁹.

Rulfo, onde rendere il carattere passivo, strumentale del personaggio, opera un processo stilistico di riduzione fenomenica. I dati appaiono, infatti, estranei alla coscienza di Ana; riguardano solo la sua percezione visiva e tattile. Come tutte le figure femminili del romanzo, ella sottostà senza reagire al volere di un Páramo: l'alone di mitica terribilità si muta qui in stupore, in paralisi della volontà.

procedimenti tratti dalle concezioni folk è più direttamente testimoniato da OCTAVIO PAZ (*op. cit.*, p. 122): « La strana permanenza di Cortés e della Malinche nell'immaginazione e nella sensibilità dei messicani attuali, rivela che sono qualcosa di più che figure storiche: sono i simboli di un conflitto segreto che non abbiamo ancora risolto ».

¹⁹ *Op. cit.*, p. 31. « Giunse e mi abbracciò come se quella fosse la maniera giusta per discolarsi di quanto aveva fatto. Io gli sorrisi. Pensai a ciò che lei mi aveva insegnato: che non bisogna odiare mai nessuno. Gli sorrisi per manifestarglielo; ma poi pensai che egli non poteva scorgere il mio sorriso, perché io non lo vedevo, a causa dell'oscurità della notte. Solo me lo sentii sopra, e che cominciava a fare cose brutte con me ».

L'unico personaggio femminile che abbia l'ardire di ribellarsi contro una simile situazione di fatto è Susana San Juan, che rappresenta nel romanzo una violenta nota critica al mondo del *chingón*; ed è anche l'unica figura che si faccia direttamente portavoce della sensibilità di Rulfo, del suo rifiuto della violenza. In Susana riscontriamo, infatti, la libera scelta di una visione autonoma, ostile tanto all'autorità del *cacique* Pedro Páramo, quanto a quella della chiesa cattolica. Ella arriva a rifiutare i sacramenti in punto di morte:

« — Vas a ir a la presencia de Dios. Y su juicio es inhumano para los pecadores.

Luego se acercó otra vez a su oído; pero ella sacudió la cabeza:

— ¡Ya váyase, padre! No se mortifique por mí. Estoy tranquila y tengo mucho sueño »²⁰.

Susana respinge il giudizio del Dio dei *conquistadores* (garante, in certo senso, della struttura patriarcale), ricusa ciò che l'autore ritiene immotivata speranza di redenzione in un mondo diverso da quello della sofferenza quotidiana, del dolore senza compenso²¹. Né, d'altra parte, Pedro Páramo, nonostante sia follemente innamorato di lei, riesce mai ad entrare nelle sue grazie: una forma di lucida follia la protegge, la estranea dalla miseria dell'ambiente in cui vive.

La rivolta contro il *chingón* non viene, però, solo da Susana, chiaro esempio della ribelle non violenta ed ostinata, ma (come abbiamo accennato a proposito di Juan Preciado) soprattutto dai figli misconosciuti, dai *mestizos* traditi: un odio tanto più feroce in quanto nato dal fondo di un amore frustrato, da un'illusione perduta.

Sarà, infatti, Abundio Martínez, uno dei figli illegittimi di Pedro Páramo, a dargli morte violenta, spinto da un furore inconscio di rivalsa. La spirale del complesso edipico, nel suo particolare modo d'essere

²⁰ *Ibid.*, p. 112. « — Stai per presentarti a Dio, e il suo giudizio è inumano per i peccatori.

Poi si avvicinò di nuovo al suo orecchio; ma lei scosse la testa: — Vada, padre! Non si mortifichi per me. Mi sento tranquilla ed ho molto sonno ».

²¹ Diversamente ALAN S. BELL vede nella figura di Susanna una variante del tipo popolare della « santa folle »: « Her triumph restored to the novel the importance of individual expression determined, not by the domination of secular material power, but only by God » (*op. cit.*, p. 244).

messicano, non poteva che concludersi esemplarmente con il parricidio del *conquistador*. Ripercorrendo, presumibilmente, la traccia freudiana di *Totem e tabù*, Rulfo ci ha saputo dare dell'« uccisione del padre » un apologo concreto, profondamente radicato nella realtà del suo paese.

L'episodio della morte di Pedro Páramo è, infatti, tra le pagine più suggestive dell'intero romanzo. La forza della narrazione si affida alla potente rappresentazione degli stati d'animo di Abundio: una vicenda conturbante e convulsa in cui realtà e simbolo si fondono perfettamente:

« Abundio siguió avanzando, dando traspiés, agachando la cabeza y a veces caminando en cuatro patas. Sentía que la tierra se retorcia, le daba vueltas y luego se le soltaba; él corría para agarrarla, y cuando ya la tenía en sus manos se le volvía a ir, hasta que llegó frente a la figura de un señor sentado junto a una puerta. Entonces se detuvo... »²².

In un mondo dominato dal rancore e da una esplicita vocazione omicida, un mondo, insomma, che ha familiarizzato con la violenza e con la morte, proprio perché si vede escluso dalla storia, il rifugio presso la « Madre india » ha tutto il significato di una salvezza *in extremis*. Juan Preciado, il volto buono dell'orfano messicano (in contrapposizione a quello vendicativo del fratellastro Abundio), si sente protetto solo dal ricordo della madre:

« Sentí el retrato de mi madre guardado en la bolsa de la camisa, calentándome el corazón, como si ella también sudara »²³.

Come Dolores Preciado, le altre figure femminili di *Pedro Páramo* (Eduviges Dyada, Damiana Cisneros, Ana Rentería, Dorotea) partecipano della natura archetipica della *chingada* messicana, madre violata ed accogliente; si può, anzi, dire rappresentino tutte lo stesso personaggio. Non diversamente, il tipo del *chingón* Pedro Páramo si ripete esattamente nel

²² *Op. cit.*, pp. 117-18. « Abundio continuò ad avanzare: inciampando, piegando la testa, camminando a volte a quattro zampe. Gli sembrava che la terra si rivoltasse, gli girasse attorno e tosto gli sfuggisse. Correva per afferrarla e quando l'aveva già in mano, gli sfuggiva di nuovo, finché giunse davanti alla figura di un uomo seduto accanto ad una porta. Allora si arrestò... ».

²³ *Ibid.*, p. 11. « Sentii il ritratto di mia madre custodito nella tasca della camicia riscaldarmi il cuore come se sudasse pure lei ».

figlio Miguel, quasi a voler sottolineare il carattere esemplare, mitico della narrazione.

S'è pure detto, la passività è l'elemento fondamentale nella psicologia della *chingada*: una passività che si risolve in apertura, in connivenza con il *conquistador* straniero. In quanto arrendevole, ella è dispreziata, sottovalutata dai messicani, che la ritengono puro oggetto di capriccio personale²⁴. Da qui il dilagante *machismo* (gallismo), chiaro segno della conflittualità edipica. Ma la *chingada* è, d'altro lato, madre affettuosa e benevola, l'unica che si prenda cura del *mestizo* abbandonato dal genitore bianco.

Tale situazione emerge nitidamente a proposito di Eduviges Dyada. Di lei dice la sorella:

« Ella sirvió siempre a sus semejantes. Les dio todo lo que tuvo. Hasta les dio un hijo, a todos. Y se los puso enfrente para que alguien lo reconociera como suyo; pero nadie lo quiso hacer. Entonces les dijo: « En ese caso yo soy también su padre, aunque por casualidad haya sido su madre ». Abusaron de su hospitalidad por esa bondad suya de no querer ofenderlos ni de malquistarse con ninguno »²⁵.

Eduviges, cioè, diventa pastura sessuale di chiunque non per gusto proprio, ma ubbidendo all'indiscutibile potere del 'maschio'. Come la *Malinche*, si concede per eccesso di bontà, per un esagerato senso dell'ospitalità. E quando si batte contro i *chingones*, lo fa non in vista della propria dignità (alla cui perdita sembra completamente rassegnata), ma perché vengano legittimati i propri figli: vive di questa speranza. Venuto, infine, meno ogni tentativo, ne accetta l'orfanità, facendo loro insieme da padre e da madre.

Appare, quindi, evidente quale grande ruolo sia riservato alla « madre » in seno alla società messicana e, di conseguenza, tutto il valore della ricerca edipica. La psicologia dei personaggi di Rulfo è, infatti, indicativa di una struttura familiare particolare, così come si è andata configurando in Messico dopo la *Conquista*.

²⁴ Cfr. OCTAVIO PAZ, *op. cit.*, pp. 121-22.

²⁵ *Op. cit.*, p. 34. « Accontentò sempre il prossimo. Gli dette tutto ciò che aveva. Dette perfino un figlio, a tutti. E se li mise a fronte perché qualcuno lo riconoscesse come suo; ma nessuno volle farlo. Allora disse loro: "In questo caso mi tocca fargli da padre, visto che la sorte mi ha scelto come madre". Abusarono della sua ospitalità perché era buona al punto di non volerli offendere, né inimicarsi ».

Un mondo, insomma, statico, deliberatamente chiuso nelle proprie prerogative archetipiche questo di *Pedro Páramo*, fossilizzato nel ricordo del passato per un eccesso di fedeltà all'*etnos*: un mondo ancestrale in cui neppure la Rivoluzione del '10-'20 sembra apportare sensibili mutamenti. Pedro Páramo, custode massimo dell'ordine tradizionale, aderisce, sì, alla rivolta, finanziandone gli uomini: ma si tratta di un espediente dettato dal puro desiderio di sopravvivenza, un venire a patti col nemico. La morte lo coglie proprio in questo momento, lasciando nell'aria un vago sapore di novità, un enigma non interamente risolto. Come sarà il Messico dopo la fine di Pedro Páramo?

Rulfo non ne dà una precisa risposta. Si dovrà attendere la pubblicazione di *La muerte de Artemio Cruz* (1962) di Carlos Fuentes perché appaia l'eredità del *chingón* nel Messico moderno, post-rivoluzionario. La vicenda di Artemio Cruz è, infatti, emblematica di un intero processo storico: dai fervori della rivoluzione agraria di Villa e di Zapata all'accettazione, più o meno mediata, del dominio economico del capitale. Artemio che da *guerrillero* si trasforma in imprenditore capitalista ripercorre la strada del *chingón*, cedendo sempre più alla logica della violenza e tradendo gli ideali giovanili. Non diversamente Pedro Páramo aveva dovuto rinunciare ai propri sogni d'infanzia per potersi realizzare come *cacique*.

Nel romanzo di Rulfo si riscontrano, quindi, i caratteri tipici della cultura e della civiltà latinoamericane, caratteri, che per la prima volta il « realismo magico » mette sufficientemente in luce: rilevante, fra l'altro, la presenza dell'elemento indigeno nel risalto dato agli aspetti magici e nella tendenza, esplicita in *Pedro Páramo*, ad isolare, risolvendoli in se stessi, i vari tessuti narrativi. Ogni pluralità eterogenea è, però, subito ricondotta ad un preciso gioco di contrapposizioni dalla logica « romantica » di costruzione, di cristallizzazione dei processi artistici. Gli esempi narrativi più vicini rimangono *Hombres de maíz* (1949) di M. A. Asturias e (in senso più lato) *La hojarasca* (1955) di G. García Márquez, che col romanzo di Rulfo condividono l'« apertura formale e magico-trascendentale », la capacità di accordare linee tematiche divergenti in una visione ciclico-temporale unitaria²⁶.

²⁶ Cfr. LEQ POLLMANN, *La « nueva novela » en Francia y en Iberoamérica* (trad. di J. Linares), Gredos, Madrid 1971, pp. 69-140.

Per quanto, inoltre, *Pedro Páramo* presupponga la necessaria acquisizione della tecnica narrativa e della problematica del romanzo esistenzialista latinoamericano, apparso in Argentina negli anni '30 ad opera soprattutto di Roberto Arlt (ricordiamo i suoi magistrali romanzi *Los siete locos* e *Los lanzallamas*, recentemente rivalutati dalla critica), è solo attraverso l'influenza più o meno chiara dei modelli anglosassoni (Faulkner e Joyce) che esso assume la sua fisionomia particolare ²⁷.

La struttura narrativa del romanzo di Rulfo ha, infatti, per presupposti fondamentali lo « sospensione del tempo » e lo *stream of consciousness*; e, da questo punto di vista, l'opera sembra seguire da vicino le orme dell'*Ulysses* di Joyce o di *The sound and the fury* di Faulkner. Chi volesse, però, troppo insistere su tale derivazione sarebbe facilmente tratto in inganno: ché, al di là di certe corrispondenze, *Pedro Páramo* rivela un'evidente originalità, non soltanto per quanto riguarda la scelta tematica, ma per molti degli aspetti tecnici e stilistici ²⁸.

Il mondo che Rulfo vuole rappresentare è il Messico agrario, non più colto nei caratteri esteriori, descrittivi e coloristici, come s'erano limitati a fare molti narratori a lui precedenti ²⁹, ma in quelli più reconditi, psicologici e mitici.

Questa scelta, che in certo senso delimita l'orizzonte della ricerca romanzesca e lo fissa ad una realtà nazionale, contadina per di più, se da una parte toglie al romanzo ogni possibilità di sviluppo in senso intellettualistico (nella direzione dell'*Ulysses*, ad esempio), presenta d'altra

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸ Precisa EMILIO MIRÒ: « El monólogo interior ,las cambiantes secuencias de tiempo y lugar, y el marco de referencias personales que hemos visto en Rulfo, habían creado en 1929 esa novela magistral que es *El estruendo y la furia*, que, a su vez, es una de las mejores evocaciones de los orígenes infantiles ... »

Pero, además, Rulfo ha sabido asimilar técnicas anteriores y exteriores a un mundo mejicano y personalísimo, a una creación extremadamente original, inconfundible » (*Juan Rulfo*, in « Cuadernos Hispanoamericanos », LXXXII, 1970, p. 636).

²⁹ Sarebbe, comunque, giusto escludere José Revueltas, autore di *El luto humano* (1943) e Agustín Yáñez, autore di *Al filo del agua* (1947): entrambi impegnati, sulle orme del romanzo nordamericano, in un processo di rinnovamento della letteratura messicana.

L'abbandono in America latina del descrittivismo *criollista* o regionalista per un metodo nuovo, che traducesse la realtà nei contenuti più profondi, coincide con il sorgere di una borghesia progressista, perfettamente capace di recepire e tradurre in termini propri le esperienze della moderna cultura occidentale.

parte il vantaggio di elaborare una materia vissuta, quasi sedimentata nel fondo psichico dell'autore. Appunto per questo, *Pedro Páramo* si risolve in un poema epico-lirico intessuto su una trama di ricordi ancestrali, in cui prendono corpo i « complessi » e i miti del popolo messicano.

La realtà di Rulfo non ubbidisce, tuttavia, ad una visione unidimensionale; rimane una realtà « aperta », intima e profonda, scavata nel vivo di una *Weltanschauung*, sempre volta al superamento dello spazio e del tempo empirici. È, per meglio dire, un mondo che nasce nella consapevolezza che non esistono presupposti assolutamente certi: una creazione ambigua, insidiata dal pericolo costante della dissoluzione e dell'arbitrarietà del caso. In questo senso, *Pedro Páramo* sembra avere interamente assorbito la lezione del romanzo esistenzialista moderno.

Da qui, però, l'aspetto apparentemente frammentario dell'opera. Non si ha la pretesa di una costruzione compatta ed organica (l'organicità risulterebbe, semmai, *a posteriori* dalla sapiente fusione di tecniche narrative e di stili); più semplicemente, si preferisce presentare una serie di visioni particolari, tante quanti sono i personaggi narranti, senza alcun rispetto della successione logica e temporale³⁰.

Senonché, a meglio scrutarvi dentro, anche l'universo di Rulfo rivela delle costanti: miti, « complessi », modelli derivanti dalle strutture inconscie dell'*etnos*, così come si sono andate storicamente stratificando. Tali categorie costituiscono, anzi, una solida intelaiatura di fondo su cui intessere una trama narrativa eteromorfa, in procinto di degenerare in caos espressivo.

Pedro Páramo ha, infatti, il significato di un'odissea reale e simbolica verso le radici della « messicanità », per scoprirne il patrimonio archetipico, proprio nel momento in cui questo, in Messico come altrove, appare messo in pericolo dall'uniforme appiattimento che l'invasione capitalistica va operando.

La « sospensione del tempo », metodo che Rulfo deriva dai roman-

³⁰ « A primera vista, la novela *Pedro Páramo* (1955) de Juan Rulfo da la impresión de tener una estructura bastante desorganizada ... caótica ... Hay cambios sin aparente transición o motivación, de un local a otro, de una época a otra, del mundo de los vivos al de los muertos. Una lectura cuidadosa, sin embargo, revela que, dentro de esa aparente confusión, hay una ingeniosa estructura, bien organizada y con una rígida lógica interna »: LUIS LEAL, *La estructura de « Pedro Páramo »*, in « Recopilación de textos sobre Juan Rulfo », *op. cit.*, p. 96.

zieri anglosassoni, scopre qui un fine particolare: essa serve a recuperare la visione ciclica delle comunità agrarie, la reversibilità della durata e dello spazio in un mondo immobile nel suo ripetersi, dove tutte le albe e tutti i tramonti sono uguali:

« Como si hubiera retrocedido el tiempo. Volvía a ver la estrella junto a la luna. Las nubes deshaciéndose. Las parvadas de los tordos. Y en seguida la tarde todavía llena de luz »³¹.

Dal punto di vista psicologico, la reversibilità del tempo implica il recupero di una realtà infrastorica, nata dalla fusione di vari nuclei culturali, pagano-aztechi da una parte, cattolico-spagnoli dall'altra.

Nonostante il valore universale del significato, i miti e i « complessi » di *Pedro Páramo* si presentano, però, in forma particolare, storizzata, tipico-messicana³². Incontriamo, infatti, una versione *mestiza* del complesso edipico, un'ontologizzazione nel senso della « messicanità » del villaggio di Comala, una variante specifica della credenza nei morti (come *almas en pena*): archetipi che recano visibili i segni di uno scontro fra culture rivali, le ferite non ancora rimarginate che *la Conquista* ha lasciato.

Si testimonia l'esistenza di una *soledad* messicana, (peraltro confermata dal celebre saggio di Octavio Paz³³), che è sentimento costante negli *etnos* traditi: una « affrantura » che non riguarda solo l'uomo ed artista Rulfo, particolarmente provato da un'infanzia orfana ed infelice, ma tutto un popolo che patisce l'« esclusione dalla storia ».

La forza lirica di *Pedro Páramo* si esprime, però, attraverso un processo di accavallamento, magistralmente risolto nel romanzo, di una

³¹ *Op. cit.*, p. 56. « Come se il tempo fosse tornato indietro. Vedevo di nuovo la stella accanto alla luna. Le nubi che si disfacevano. Stormi di tordi. E subito la sera ancora piena di luce ».

³² Scrive a proposito JOSEPH SOMMERS (*After the Storm*, The University of New Mexico Press, 1968, p. 89): « Such folk beliefs are so much a part of the structure and so important to Rulfo's assumptions concerning existence that they constitute the living reality of *Pedro Páramo*, superimposing magical elements on the 'realistic' narrative process ». E più avanti (p. 92): « Existence (...) is a closed system, cyclical in its repetition of past patterns and in its reliving of basic mythic themes. Rulfo clearly demonstrates much more affinity for Jung than for Freud ».

³³ OCTAVIO PAZ, *op. cit.*. Il saggio, che ha il pregio di uno stile altamente poetico, costituisce tuttora uno dei più validi mezzi di penetrazione del Messico moderno.

tendenza poetica soggettiva sul tessuto epico collettivo. Ragion per cui non si giunge al mito per astratta determinazione, ma seguendo il libero fluire dei monologhi e dei dialoghi dei personaggi: s'impongono, rischiariate da luce abbagliante, situazioni tipiche del mondo messicano, penetrate nel fondo di cruda violenza e tradotte in pagine di scabro vigore.

La « sospensione del tempo » finisce per spingere il filo narrativo, più che su un arco di avvenimenti concatenati, su una serie di motivi-chiave che, dato il loro ripetersi, assumono la funzione di veri e propri *leitmotive* musicali: lo scroscio della pioggia sul terreno, la pioggia di stelle, il volo degli uccelli, il galoppo notturno... ecc. Il romanzo si risolve, quindi, in un *continuum* di apparizioni che di volta in volta assurgono al ruolo di personaggi, pur mantenendo qualcosa della loro origine indistinta, a mezzo tra la vita e la morte, il presente e il passato, l'eternità e il nulla.

La sapiente mescolanza di tecnica « oggettiva » e di *stream of consciousness*, l'inserimento del dialogo nel monologo, gli arditi trapassi per puro associazionismo e, infine, il tono asciutto, scheletrico, in sommo grado espressivo della narrazione creano un clima di intensa suggestione che fa di *Pedro Páramo* un esempio inimitabile ed unico nella letteratura latinoamericana.

CANDIDO PANEBIANCO

NOTE E DISCUSSIONI

UNA NUOVA VERSIONE DELLA FINE DI SCILLA MEGARESE?

(HYGIN., *Fab.* CXCVIII) *

La vicenda di Scilla, figlia di Niso re di Megara, la quale tradisce il padre e il paese consegnando a Minosse il capello fatale di Niso cui è legato il destino della città, ricorre più volte presso gli scrittori greci e romani, i quali, a seconda della loro sensibilità, hanno accentuato ora l'uno ora l'altro aspetto del mito.

Qui c'interessa, in particolare, il testo del mitografo Igino (*Fabula* CXCVIII: *Nisus*)¹:

Nisus Martis filius, sive ut alii dicunt Deionis filius, rex Megaren-sium, in capite crinem purpureum habuisse dicitur; cui responsum fuit tam diu eum regnatum quam diu eum crinem custodisset. Quem Minos Iovis filius oppugnatum cum venisset, a Scylla Nisi filia Veneris impulsu est amatus, quem ut victorem faceret patri dormienti fatalem crinem praecidit. Itaque Nisus victus a Minoe est. Cum autem Minos Cretam rediret, eum ex fide data rogavit ut secum aveheret; ille negavit Creten sanctissimam tantum scelus recepturam. Illa se in mare praecipitavit, ne persequeretur. Nisus autem dum filiam persequitur in avem haliaeton, id est aquilam marinam conversus est, Scylla filia in piscem cirim quem vocant, hodieque si quando ea avis eum piscem natantem conspexit, mittit se in aquam raptumque unguibus dilaniat.

L'interpretazione della *fabula*, che per il resto è piana e scorrevole, trova un ostacolo nella interpretazione del gesto di Scilla: *illa se in mare praecipitavit, ne persequeretur*.

La difficoltà riguarda essenzialmente la proposizione finale negativa. Nei dizionari mitologici e nelle enciclopedie² le versioni di Ovidio e di

* Nota presentata dal prof. E. Castorina, del quale il dott. G. Cipriani è stato assist. ord.

¹ Il testo è dell'ediz. di H. I. ROSE, *Hygini Fabulae*, Lugduni Batavorum 1963.

² WAGNER, in W. H. ROSCHER, *Myth. Lex.*, III, Leipzig 1897-1902, col. 426, s.v. *Nisos*; E. ROHDE, *Der griechische Roman*, Leipzig 1914, pag. 100; C. ROBERT, *Die griechische Heldensage*, I, Berlin 1920, pag. 348; JOH. SCHMIDT, in « R.E.P.W. » III A, 1 (1927), col. 656, s.v. *Skylia*.

Igino circa la fine di Scilla vengono accomunate come se combaciassero in tutti i particolari: ma proprio in *ne persequeretur* il testo di Igino diverge, e non solo rispetto alla versione ovidiana, ma rispetto ad ogni altra, greca e latina. Questi i versi essenziali di Ovidio³:

... [Scylla] vix dixerat, insilit undis
consequiturque rates faciente cupidine vires
 Gnosiacaque haeret comes invidiosa carinae.
 Quam pater ut vidit (nam iam pendebat in auras
 et modo factus erat fulvis haliaetus alis)
 ibat ut haerentem rostro laceraret adunco.
 Illa metu puppim dimisit et aura cadentem
 sustinuisse levis, ne tangeret aequora, visa est;
 spuma ruit palmis: in avem mutata vocatur
 Ciris et a tonso est hoc nomen adepta capillo.

Nell'edizione delle *Fabulae* di Igino curata dal Rose⁴, fra le note relative alla nostra *fabula*, troviamo due spiegazioni: « (*ne persequeretur*):

duplici modo hoc interpretari possis. Nam interdum verbum persequendi passivum esse docet Mu., collatis aliquot obscurorum scriptorum locis; quod si ita verbum hic acceperis, sensus erit, Scyllam se in mare praecipitasse ne quis se persequeretur. Sed etiam si deponens est verbum potes vocem *pater* aut mente aut calamo supplere; hoc fecit Sr. Ego nescio an iterum male redditum Graecum librum credam; quid enim si ille sic scripserat, αὐτὴν δὲ ἐς θάλατταν ἔρριψε, μὴ ἔποιτο αὐτῷ, nosterque non αὐτὴν sed αὐτὴν legisse se putavit? ».

Come si può constatare, le discordanze fra gli editori non coinvolgono solo *ne persequeretur*, ma la fine stessa di Scilla.

Secondo Igino, Scilla veniva assassinata oppure si suicidava? Dalla nota sopra riportata appare chiaro che il Rose si oppone alla tesi del suicidio e quindi ad ogni tentativo di attribuire a *persequeretur* un significato passivo che giustifichi il gesto di Scilla proprio con la volontà di lei di evitare un castigo, probabilmente da parte del padre.

Il Rose perciò, seguendo le testimonianze greche del mito, che per lo più attribuiscono a Minosse il castigo e quindi la morte di Scilla, è

³ *Met.* VIII, 142-151.

⁴ *Op. cit.*, pag. 140.

per la tesi dell'omicidio e fa violenza al testo di Igino sostenendo che costui ha letto una cosa per un'altra nel modello greco da cui attingeva.

Secondo noi, invece, Igino anche in questo caso, come altrove, per indicare la fine del protagonista d'una sua *fabula* sembra far ricorso ad una espressione lapidaria: *illa se in mare praecipitavit* (cfr. particolarmente le *fabulae* II, XLIII, LXV, LXVII, CXI). Inoltre negli elenchi finali dei suicidi e delle suicide (*fabulae* CCXLII e CCXLIII) egli riasume con le medesime parole il gesto con cui essi hanno posto fine alla loro vita. Si può obiettare che nell'elenco delle suicide il nome di Scilla non compare, ma ciò si può confutare con due argomentazioni: a) la trascuratezza dello scrittore, che in quell'elenco omette anche il nome di Alcione, altra suicida per amore poi trasformata in uccello; b) l'intenzionale collocazione del nome di Scilla tra coloro che furono *impiae* proprio perché questa ad Igino sembra la caratteristica saliente della sua figura.

L'omicidio (sempre ad opera di Minosse, qualora si volesse sostenere questa tesi) troverebbe il suo aggancio nella maggior parte delle testimonianze greche e latine (presupponendo che Minosse non abbandoni la ragazza ma la conduca con sé sulla nave e poi la faccia morire in mare), ma cozzerebbe contro la narrazione d'Igino.

Quanto alla fine di Niso (a parte la metamorfosi cui egli è soggetto), in questa *fabula*, che pure porta il suo nome, non se ne parla affatto, mentre nell'elenco dei suicidi (*fabula* CCXLII) lo stesso Igino include il suo nome: Niso si diede la morte, subito dopo il crimine commesso dalla figlia, per essere stato privato del capello fatale. Sembra strano un simile procedimento da parte del mitografo, che intitola un'intera *fabula* a Niso e omette i particolari della sua fine prima della metamorfosi: eppure è chiaro che nella nostra *fabula* Niso non si suicida affatto. Sicché lo stesso Igino ci dà della sua fine due versioni differenti: ora suicida appena la figlia compie il crimine, ora trasformato in aquila marina mentre la insegue per punirla.

E Scilla? Se volessimo intendere *illa se in mare praecipitavit* come reale intenzione suicida, potremmo anche supporre che la metamorfosi in pesce sia avvenuta al primo contatto con l'acqua o addirittura mentre la ragazza si affannava a nuotare e a restare a galla vinta dall'istinto di conservazione, come non di rado avviene: e certo la metamorfosi non casualmente è in pesce, come non casualmente il padre è trasformato in uccello mentre è a mezz'aria nel tuffo compiuto per inseguire la figlia (si ricor-

dino i vv. 145-6 di Ovidio: ... *nam iam pendeat in auras / et modo factus erat fulvis haliaeetus alis*).

In ogni caso, rimane oscurissima la finale negativa: *illa se in mare praecipitavit n e persequeretur*.

Se interpretassimo il verbo come passivo: 1) sarebbe un caso raro in tutta la letteratura latina; 2) sarebbe un *hapax* in Igino; 3) non sarebbe congruente con il carattere forte dell'eroina: una Scilla che preferisce la morte all'ignominia sarebbe molto più plausibile di una Scilla che tradisce padre e concittadini e poi si dà la morte per paura della loro vendetta; 4) sarebbe pressoché incredibile l'uso dello stesso verbo *persequor*, dopo appena quattro parole, nella normale forma deponente e quindi nel normale significato attivo, mentre prima è usato nella eccezionale forma passiva con significato passivo: crediamo che questa ultima — se non pecciamo di presunzione — sia un'obiezione fondamentale.

Ma anche se interpretassimo il primo *persequor* come deponente con soggetto sottinteso (*pater* o *Nisus*), non mancherebbero obiezioni: 1) sarebbe poco conforme allo stile di Igino, il quale ama legare le frasi con il pronome relativo riferito al soggetto, logico o grammaticale (tre relativi in poche righe nella parte iniziale della nostra *fabula*), sicché sarebbe stato più normale, per lui, scrivere: *illa se in mare praecipitavit, ne pater (o Nisus) persequeretur, qui autem dum filiam persequitur, etc.*; 2) non si spiegherebbe bene l'uso del termine *filiam* al posto di un pronome dimostrativo (di cui peraltro Igino fa largo uso nel resto del racconto) qualora il nesso fra le due azioni fosse stringente e i personaggi fossero i medesimi: come diremo alla fine, analizzando la breve *fabula*, da *Nisus autem dum filiam persequitur* a noi sembra addirittura che cominci un'altra scena, quella — appunto — delle metamorfosi, chiaramente distinta e staccata dalla scena precedente; 3) quanto al significato, dovremmo accettare che Scilla, pur gettandosi in mare perché il padre non la segua, non riesca nel suo tentativo, dal momento che Niso è ugualmente sulla sua scia.

Proprio queste obiezioni danno forza a una terza spiegazione, cioè all'ipotesi del suicidio di Scilla, che, come abbiamo detto, può anche sostenersi al solo stato intenzionale. Nel brano di Ovidio⁵ le parole iniziali della disperata e *furibunda* Scilla sembrano preludere anch'esse a un sui-

⁵ *Met.* VIII, 106-127.

cidio (v. 127: ...merui et sum digna perire); ma poi, non senza un brusco mutamento, la disperazione di Scilla vien meno e la fanciulla insegue la nave a nuoto. Che esistesse una versione greca in tal senso? Ovidio, nell'atteggiamento di Scilla, dà quasi l'impressione di seguire due fonti diverse. Ma supponiamo pure come naturale del *furor* d'amore un così brusco mutamento: certamente plausibile è la situazione psicologica del primo atteggiamento: la disperazione e l'umiliazione inflittale da Minosse possono bene aver indotto l'eroina a sopprimersi. (S'è invece notato, a proposito d'una possibile interpretazione al passivo di *ne persequeretur*, che poco plausibile sarebbe un suicidio di Scilla dovuto a paura della vendetta del padre, o dei suoi concittadini, una volta compiuto il crimine).

Nondimeno, nessuna testimonianza antica, fra quelle giunte a nostra conoscenza, reca la variante del suicidio di Scilla. Eschilo, nelle *Coefore*⁶, condanna l'eroina per il suo folle e fatale gesto, ma non dà particolari sulla sua fine. Altri, come Apollodoro⁷, Pausania⁸ e Partenio⁹, ce la mostrano punita da Minosse, che la lega al timone della sua nave o la fa gettare in acqua dai suoi marinai. Presso i poeti latini, come Properzio¹⁰, Ovidio¹¹ e l'autore della *Ciris*¹², l'elemento di maggior peso è l'amore, che spinge Scilla al folle gesto contro il padre prima e, poi, al disperato tentativo di rimanere legata a Minosse, che la trascina appesa alla poppa della nave. Scarsa importanza hanno, al riguardo, altre testimonianze latine¹³.

Quanto ad Igino, ancor oggi gli studiosi¹⁴ non riescono a stabilire

⁶ Aesch., *Ch.* 613 segg.

⁷ Apollod. III, 15, 7-8.

⁸ Paus. II, 34, 7.

⁹ Partenio, in A. MEINEKE, *Analecta Alexandrina*, 270-272.

¹⁰ Prop. III, 19, 21 segg.

¹¹ Ov., *Met.* VIII, 1-151.

¹² (Verg.), *Ciris*, passim.

¹³ Cfr. WAGNER, *loc. cit.*, 427.

¹⁴ P. VAN DE WOESTIJNE, *Un ami d'Ovide, C. J. Hygin*, in « Musée belge de philol. » XXXIII, 1929, pagg. 33-45; S. HAYNES, *Drei neue Silberbecher im British Museum*, in « Antike Kunst » IV, 1961, pagg. 30-36; H. I. ROSE, *Hygini Fabulae*, cit.; A. LE BOEUFFLE, *Recherches sur Hygin*, in « Revue des Études Latines » XLII, 1965, pagg. 275-294. Cfr. anche DIEHL, in « R.E.P.W. » X, (1919), col. 628, s.v. *Iulius Hyginus*; J. CARCOPINO, *Rencontres de l'histoire et de la littérature romaines*, Paris 1963; L. LAURAND - A. LAURAS, *Manuel des Études grecques et latines*, Paris 1965, fasc. V, pag. 234.

sicuri dati biografici, né ad esser concordi sullo stato in cui è giunta la sua raccolta di miti ¹⁵. Una chiara visione dei problemi ed alcune proposte interessanti ci dà ora lo studio della Maeck-Desmedt ¹⁶, particolarmente nella conclusione ¹⁷, sulle varianti originali di talune *Fabulae*:

« Les vicissitudes qu'a connues la transmission de l'oeuvre ne sont probablement pas étrangères aux erreurs qu'elle comporte: nombreux sont les passages corrompus dans lesquels ont peut relever plus d'une confusion de noms propres. Les *Fabulae* ne méritent-elles donc qu'un regard méprisant? Une telle prise de position a pour conséquence la condamnation de versions données à certaines légendes sous prétexte qu'elles ne suivent pas la tradition généralement reçue: elles apparaîtraient dès lors comme une erreur supplémentaire de l'auteur. Or c'est précisément quand elles nous transmettent une version ignorée que les *Fabulae* recouvrent tout leur prestige ».

Queste parole vanno attentamente vagliate e meditate, prima di scartare definitivamente l'ipotesi d'una variante inedita in Igino (nel nostro caso, la variante del suicidio di Scilla): accettandola, le parole immediatamente successive ad *illa se in mare praecipitavit* si debbono allora intendere, pressappoco: « Ella si gettò in mare per vincere la tentazione di inseguirlo. Niso poi, mentre inseguiva la figlia », ecc.

Un punto indiscutibile ci sembra questo: nella *fabula* di Igino abbiamo tre momenti ben distinti, quasi tre scene: 1) l'antefatto, che si conclude con le parole *Itaque Nisus victus a Minoe est* (si noti il valore conclusivo di *itaque*); 2) la scena madre: *Cum autem Minos Cretam rediret, eum ex fide data [Scylla] rogavit ut secum aveheret; ille negavit Creten sanctissimam tantum scelus recepturam. Illa se in mare praecipitavit, ne [eum] persequeretur*; 3) la scena finale delle due metamorfosi: scena che riteniamo staccata da quella precedente, come fra l'altro dimostrano il valore avversativo di *autem* e la presenza — già da noi rilevata — di *filiam* al posto del pronome. Sicché le parole iniziali di questo terzo momento (*Nisus autem dum filiam persequitur, etc.*) non hanno

¹⁵ Cfr. E. LIÉNARD, *Obscurités d'Hygin*, ne « L'Antiquité classique » IX, 1940, pagg. 47-51; J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesiodaia*, Leida 1960, pag. 306; ancora E. LIÉNARD, *Atrous Hygini*, in « Latomus » XXII, 1963, pagg. 56-67.

¹⁶ C. MAECK-DESMEDT, *Fabulae Hygini*, in « Bollettino di Studi Latini » III, 1973, pagg. 26-34.

¹⁷ Op. cit., pag. 34.

alcun rapporto con le precedenti *illa se in mare praecipitavit, ne persequeretur*. Nell'uno e nell'altro caso *persequor* ha il senso di « inseguire », ma i soggetti sono diversi: Scilla prima, Niso poi.

Tutt'al più, la supposizione del suicidio di Scilla nel passo di Iginio potrebbe avere un'alternativa, ma nessuna di quelle indicate dal Rose o da altri, bensì l'alternativa dell'errore polare¹⁸: un copista distratto potrebbe aver trascritto *ne*, anziché l'opposto *ut*: Scilla, alla ripulsa di Minosse (che evidentemente si allontanava sulla sua nave: nel racconto di Iginio molti passaggi sono saltati; e poi ha detto prima: *cum autem Minos Cretam rediret*), si gettò in mare per inseguirlo ad ogni costo (*ut persequeretur*), come presso i poeti latini.

GIOVANNI CIPRIANI

¹⁸ Cfr. G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, 2^a ed., Firenze 1952, pag. 484.

SULL'ORAZIONE AGLI ALESSANDRINI DI DIONE CRISOSTOMO

(A PROPOSITO DI UN LIBRO RECENTE ¹)

L'orazione *agli Alessandrini* di Dione Crisostomo non ha, in questi ultimi decenni, suscitato particolare attenzione nè studi complessivi. Eppure, non vi mancano motivi di estremo interesse, come, ad esempio, i riferimenti a tumulti popolari che precedettero, nel tempo, la grande sollevazione giudaica del 115, ed ancora, le interessanti notizie sugli spettacoli pubblici della grande città egiziana: a questo riguardo, l'or. 32 è fonte insostituibile. Altro motivo di interesse è costituito, per noi, dall'atteggiamento con cui Dione si pose innanzi ai suoi ascoltatori, ammonendoli su cose apparentemente di poca importanza, ma in realtà di notevole peso politico (cosa che non può essere sottovalutata nè sminuita).

A livello di critica del testo, sull'orazione ha, per certi versi, pesato, più di quanto non si creda, la severità e la radicalità con cui essa è stata trattata dal von Arnim nella sua edizione (Berlin 1893-96: l'or. 32 si trova nel vol. I, 267-97). Un tipo di critica testuale, quella del dotto tedesco, molto generosa nello stabilire corruzioni, nel segnare lacune e nell'avanzare emendamenti; tutte cose che, poi, hanno finito per spianare la strada a certi tentativi, francamente insostenibili, come quello, apparso in un libro del 1926, di L. Lemarchand. Con preteso rigore di lettura, quest'ultimo ha tentato di riconoscere nell'orazione *agli Alessandrini* il risultato della giustapposizione di due orazioni fittizie che risalirebbero addirittura ad un periodo antecedente all'esilio di Dione (Lemarchand p. 108). L'edizione del Crosby, nella collezione « Loeb Classical Library » (vol. III delle opere di Dione, p. 171 ss.), almeno per ciò che riguarda la nostra orazione, ha seguito una via, tutto sommato, opposta, cercando di accettare quasi tutto quello che la tradizione manoscritta offriva e traducendolo. Ma un simile modo di procedere è, per certi aspetti, estremamente pericoloso, in quanto non permette, spesso, che ci si renda conto del grado di 'attendibilità' che un testo presenta.

¹ EUGEN WILMES, *Beiträge zur Alexandrinerrede (or. 32) des Dion Chrysostomos*, Inaug. Diss. Bonn 1970, pp. 164.

È certo preferibile un'edizione che onestamente dichiara e metta sotto l'occhio del lettore le difficoltà effettive di un testo ad una che le nasconde dietro la veste di una scorrevole traduzione.

I recenti *Beiträge* di Eugen Wilmes ripropongono una lettura, in chiave, diciamo così, « unitaria » e « conservativa » dell'orazione. Sebbene il W. non si occupi, in modo specifico, di storia del testo e di problemi critici (pochissimo spazio vi è dedicato), tuttavia la concezione che è sottesa alle sue interpretazioni appare rigorosamente unitaria. Egli ha buon gioco nel cancellare alcune atetesi un po' troppo frettolosamente segnate dal von Arnim e si sbarazza opportunamente della tesi « anti-unitaria » del Lemarchand (p. 124).

Sarebbe stato assai utile, dal momento che il W. segue il testo del von Arnim, indicare sistematicamente i luoghi in cui — nel testo di questo ultimo — vi sono congetture inutili o sono segnate atetesi non accettabili: qualche congettura inutile, d'altro canto, è stata formulata anche dal Crosby. Qualche esempio: al § 22 (p. 273, lin. 10 von Arnim) è inutile l'atetesi di καὶ τῶν del von Arnim, come anche al § 32 (276,8) di πλείστα. § 47 (280,19): αὐται è correzione perfettamente inutile del von Arnim per οὔτοι dei codd.: l'editore non ha compreso che οὔτοι si riferisce alla massa di quanti son soliti procurare divertimenti e spettacoli agli Alessandrini (Crosby, ad loc., qui vede bene: « these entertainers of Alexandria »). § 51 (282,7): inutile è l'atetesi di καὶ segnata dal von Arnim che il W. (p. 83) accetta. § 51 (282,8) ἡμῖν correzione di Crosby per ὑμῖν non è indispensabile. Al § 62 (285,7) ss.) ... οἱ δὲ ἐκ τῆς Ἀμουσίας αὐτῆς γεγόνασι· διαθρύψαντες <γὰρ> καὶ κατὰξαντες τὸ σεμνὸν τοῦ μέλους καὶ πάντα τρόπον λωβησάμενοι τὴν ἀρχαίαν μουσικὴν — τίς γὰρ αὐτῶν ᾤδῃν τέλειον ἢ γενναῖον ῥυθμὸν οἷός τε εἰπεῖν; — ἀλλὰ ἄσματα γυναικῶν καὶ κρούματα ὀρχηστῶν καὶ παροινίας τερετισμάτων ὥσπερ κακοὶ καὶ περίεργοι μάγιστροι συντρίψαντες...² il Crosby ha congetturato τερατισμάτων (« monsters ») al posto del trådito τερετισμάτων (l'espressione παροινίας τερετισμάτων già al von Arnim risultava sgradita: « immo παροινίων τερετίσματα » nell'appar. dell'edizione, ad loc.). Ma il termine introdotto da Crosby, oltre che rarissimo, è inadatto al contesto, che invece richiede un sostantivo indicante « suono, accordo, modulazione, et sim. », come appunto τερετισμάτων. A favore del testo trådito dai mss. nel suo complesso, bisogna

² Cito secondo l'edizione del von Arnim.

citare: la med. or. 32, 69 ἄμα ὀρχουμένων, τερετιζόντων, Lucian. *Nigr.* 15 ὅστις ἀκούων τέρεται κρουμάτων τε καὶ διεφθορότων ἄσμάτων e *Salt.* 2 ὑπὸ κρουμασιν καὶ τερετίσμασι (si tratta di « iuncturae » molto vicine a quelle dioniane del paragrafo in questione); παροινίας τερετισμάτων può essere reso (come fa F. Della Corte, *Antologia degli scrittori greci minori*, Torino 1963, 387) con « frastuono da ubriachi ». § 75 (289, 8-9): καὶ ∞ ἀσέβειαν (accettato dal Crosby) è — credo a torto — espunto dal von Arnim. § 86 (292, 20-1): l'espunzione di ὧς τῶν κωμικῶν ἔφη τις ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀκόλαστος ὄχλος νανικὴ τ' ἀταξία (difeso dal Crosby) decretata dal von Arnim troverebbe la sua ragion d'essere nell'errata attribuzione, fatta dall'oratore, ad « uno dei comici » di un verso dell'*Ecuba* euripidea (607). Impensabile sarebbe un simile « errore ». Un dotto interpolatore, d'altro canto, si sarebbe certo dato cura di non errare così grossolanamente. Si può pensare che Dione citi a memoria (cfr. W. p. 47) come potrebbe indicare anche la sua variante ἀταξία al posto di ἀναρχία dei mss. euripidei (cfr., ex g., il fr. 157 N² di Euripide che da Favorino [*de Fort.* 6 e *de ex.* 2, 39 Bar.] viene citato con εὐτυχίης al posto di εὐδαίμων), ma nulla esclude che il verso riportato da Dione possa derivare da una 'ripresa' comica da Euripide (v. Crosby *ad loc.*). Non è stato ancora notato, peraltro, che una reminiscenza del verso in questione potrebbe trovarsi al § 9 della med. orazione (269, 16) παιδάρια καὶ ναύτας καὶ τοιοῦτον ὄχλον [oltretutto, simili scambi nella citazione di autori non sono del tutto infrequenti: nel IV secolo un dottissimo Padre della Chiesa, Gregorio di Nazianzo, chiama in causa Omero per un concetto ch'è in realtà in Esiodo (v. PG, 37, 709)]. Congettura inutile è quella del von Arnim (293, 22) al § 90, in apparato, preceduta da un cauto *malim*: [città] αἰρηθεῖσα ὑπὸ μέθης ἢ ᾧδης <ἢ> γυναικῶν ἢ ἀσμάτων ... Ma ᾧδης γυναικῶν è 'garantito' dalla consuetudine espressionale (§ 62, lin. 10) ἄσματα γυναικῶν (cfr. W., p. 57).

Avrebbe certo meritato qualche osservazione il termine διασκευή che appare a § 94 (294, 22): ὥσπερ ἐν ταῖς κωμωδίαις καὶ διασκευαῖς Καρίωνα μὲν εἰσάγοντες μεθύοντα καὶ Δᾶον οὐ σφόδρα κινουῖσι γέλωτα, ... Crosby traduce con 'revues' e annota (p. 262, n. 2): « 'revues' is an attempt to harmonize διασκευαῖς with the context. The word commonly means 'revisions' of scholarly nature ... The term is not recognized as a label for a particular dramatic genre ». Ma il senso che può ricavarsi dal confronto con alcuni luoghi appare meno vago: cfr.

Ateneo III 110 b, dove si dice che le *Muse* di Epicarmo sono una διασκευή dello *Sposalizio di Ebe* del medesimo autore, Aten. XIV 663 c, ove di una commedia di Alessi si dice: διεσκευασμένου δράματος, la *hypothesis* VI e la VII alle *Nuvole* di Aristofane (ed. Coulon); (è da vedere anche *TGL* III 1313 s.v. διασκευάζω). Quindi διασκευή più che designare un genere letterario con proprie caratteristiche, potrebbe, qui, in Dione, piuttosto indicare « rimaneggiamento », « libero adattamento » di precedenti composizioni comiche, riportate cioè con diversificazioni e rielaborazioni in teatro, per soddisfare i gusti di un pubblico certo non raffinato. [Sul termine vedasi anche C. Corbato, *Il Dyskolos di Menandro: un saggio e una bibliografia*, in « *Dioniso* » 37 (1963) 162].

Veniamo ad alcune proposte critiche formulate dal W. Interessante, ma nient'affatto convincente anche per ragioni paleografiche, il tentativo di leggere τὸ πλακόντιον al posto del trādito τὸν πολὺν ἄρτον (§ 31, 275, 22 τὸ δὲ Ἀλεξανδρέων πλῆθος τί ἂν εἴποι τις, οἷς μόνον δεῖ παραβάλλειν τὸν πολὺν ἄρτον). Oltretutto, la forma πλακόντιον sembra attestata solo una volta, in *PLond* 964, 20. Inoltre, l'espressione dioniana παραβάλλειν ... ἄρτον trova un parallelo in *Plat. Rep.* 372 b ἄρτους ... παραβαλλόμενοι. Per l'articolo (che è da mantenere) dinanzi a πολύν, cfr. *LSJ*⁹ 1443 s.v. πολὺς II 3.

§ 38 (278, 3 ss.): Σχεδὸν δὲ καὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείους ἐπὶ τοῖς τοιούτοις χαίρουσι, καὶ μακαρίους ἑαυτοὺς κρίνουσιν, ἂν οἰκῶσι καθ' Ὀμηρον νῆσον δενδρήεσαν ἢ βαθεῖαν ἢ τινα ἡπειρον εὖβοτον, εὐμηλον, ἢ πρὸς ὄρεσι σκιεοῖς ... si tratta di una « Anlehnung an die homerischen Epen » (W. p. 46). Il von Arnim, seguendo Wilamowitz, ritiene interpolato ἢ prima di τινα ἡπειρον ed inoltre εὖβοτον εὐμηλον. Giustamente W. (p. 46) sostiene che la tradizione ms. sia da mantenere (come fa anche il Crosby), ma con l'aggiunta dopo εὖβοτόν di τε καὶ trādito dai codd. *UBT*: secondo il dotto tedesco « das asyndetische Nebeneinander von εὖβ. und εὐμ. den Satzrhythmus zu stören scheint ». Ora, il verso omerico (*Od.* XV 460) da cui dipende qui Dione suona così: εὖβοτος εὐμηλος, οἶνοπληθὺς πολύπυρος. Proporrei, come semplice soluzione, di considerare i due aggettivi, nell'oratore, come citazione omerica e di inserirli, graficamente, tra virgolette « εὖβοτον, εὐμηλον ».

Convincente la difesa (p. 51) di una frase (§ 39, 278, 12) sospettata già da Emperius e atetizzata da von Arnim, come pure convincente (p. 87 ss.) a 70 (287, 28) la correzione Σιμαρισταί al posto della trādita espressione σειμαριστοί, come indicazione dei membri di una sorta di

fazione di Alessandria (sarebbe stato opportuno citare anche due articoli di G. De Sanctis, *Claudio e i Giudei di Alessandria*, in « RFIC » 52 [1924] 473 ss. e *i Giudei e le fazioni dei ludi* in « RFIC » 53 [1925] 245 ss.). Esatta mi sembra la motivazione per cui nel med. paragrafo 70 (287, 24) si respinge l'espunzione di γάο che von Arnim, anche sulla base del cod. *M*, aveva decretato (ma già il Crosby aveva visto giusto!): c'è qui una piccola contraddizione: a p. 85, il W. ha riportato la frase in questione senza il γάο atetizzato dal von Arnim; qualche pagina dopo (p. 93) il medesimo γάο viene — giustamente — difeso e conservato.

Il commento del W. — preciso e ricco di riferimenti — non esaurisce tutto il complesso dell'orazione, anche se, ovviamente, presuppone la conoscenza integrale di essa, come anche dell'intero *corpus* dioniano. Il commento si occupa specificamente dei seguenti paragrafi: 3. 12-16. 35-45. 58-60. 70-72. 95-6. 101. Eppure, nonostante l'esiguità della scelta, viene data un'idea piuttosto chiara dei temi dell'orazione. Le *explanations*, in genere, o sono di natura linguistico-stilistica o tendono ad illuminare cose e personaggi di cui si fa menzione nell'orazione, e sono sorrette dalla conoscenza di una vasta bibliografia, peraltro molto bene aggiornata.

Qualche singola e minuta osservazione: sui concetti di *dynamis* e di *energeia* in riferimento alla divinità v. *Corp. Herm.* XIII 6 (W. p. 17). Sul culto di Sarapide (W. p. 14) e di Apis (W. p. 18) ora sono da vedere alcune note dedicate ad essi (p. 393 ss. e 273 ss. rispettivamente e *passim*) nel commento di J. Gwyn Griffiths nella sua recente (1970) e fondamentale edizione del *De Iside et Osiride* di Plutarco, che il W. non ha, ovviamente potuto conoscere. τέλειος (W. p. 21) come attributo culturale: cfr. anche Mesomede a *Iside* 14 Powell. La « iunctura » τὸ μὲν σῶζον καὶ τρέφον al § 15 (271, 4-5) (« Der Redner meint das Wasser in Alexandria » p. 27) si trova — ed è interessante coincidenza! — anche in Plut. *De Is. et Os.* 366 a: ἔστι δ' ὁ Ὄρος ἣ πάντα σῶζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ καρᾶσις ἀέρος (si confronti per quest'ultima espressione plutarchea, Dione Cr. *or.* 33, 24 καρᾶσις ἀέρος). § 15 (271, 6): è da aggiungere il confronto con *or.* 32, 30 (275, 17). § 15 (271, 7): è da inserire anche il confronto con *or.* 32, 50 (281, 21) μεστὰ πάσης ὑβρεως. Per quanto riguarda § 22 (273, 11) ἐγὼ δὲ ἀνθρώπος οὐδεις οὐδαμῶθεν ἐν τριβωνίῳ φαύλῳ (ved. W. p. 123), si noti che vi si può forse individuare una sorta di luogo

comune (cfr., per qualche aspetto, Gregorio di Nazianzo, *or.* 32, 1 PG 36, 173 c, che dice di sè, presentandosi εἰμὶ μὲν ποιμὴν ὀλίγος καὶ πέννης; parole che, peraltro, riflettono una situazione reale). Commento al § 44 (279, 24): l'espressione di Dione ... ἀποδύσωνται, χρίονται φαρμάκῳ trova il più preciso riscontro in Lucian. *Anac.* 24 ... ἀποδύσαντες, .. ἔπειτα δὲ χρίομεν ἑλαίῳ e 31 χρισάμενοι τῷ ἑλαίῳ (cfr. *or.* 32, 45). § 61 (285, 9): dei musici di Alessandria Dione dice che essi λωβησάμενοι τὴν ἀρχαίαν μουσικὴν cfr. Ateneo XIV 636 ef: di Timoteo gli Spartani pensavano che corrompesse τὴν ἀρχαίαν μουσικὴν (Dione parla di Timoteo nell'*or.* 32 §§ 61 e 67, ed inoltre nell'*or.* 33, 57 e I, 1: a quest'ultima si riferisce, senz'altro, uno scolio a Gregorio di Nazianzo in PG 36, 909). Alle testimonianze sullo spirito giocoso degli Alessandrini è da aggiungere Gregorio di Nissa, *De prof. christ.* 131 s. Jaeger (VIII, 1), che ricalca Lucian. *Pisc.* 36. A proposito dei §§ 82-5 (v. W. nota 185) si sarebbe potuto citare utilmente un articolo di L. Herrmann, *Recherches sur Dion de Pruse et le traité du Sublime*, in « AC » 33 (1964) 73-85 specie 75-7. Non sarebbe stato infine inutile accennare a qualche analogia che l'orazione 32 presenta con il *De spectaculis* di Tertulliano (v. l'edizione di E. Castorina dell'opera latina, Firenze 1961, pp. 215. 281. 285. 322).

Particolarmente significativa è la sezione relativa (pp. 8-29) ai §§ 12-16, dove Dione allude alla propria opera come 'missione carismatica', voluta cioè ὑπὸ δαιμονίου τινὸς γνώμης³. Dione tende a proporsi agli Alessandrini come « Mittler der lokalen Orakelgottheit Sarapis » (p. 8), cioè, in altri termini, tenta di innestare la sua attività all'interno di una tradizione locale che agiva grandemente in Alessandria (ciò può ben essere indizio di una certa « politica culturale »). È cosa interessante, ancora, notare la 'gratuità' — messa opportunamente in rilievo da Dione (cfr. αὐτομάτους al § 12) — che ne contraddistingue la 'missione'; 'gratuità' che, in ultima analisi, non può non fare apparire l'oratore come persona « al di fuori della mischia », « al di sopra delle parti », e, quindi, idonea a fornire consigli disinteressati. Alla luce di queste considerazioni si può capire perchè Dione tenga a distinguersi dai « retori » impegnati a tessere soltanto le accademiche lodi della città. La lode di Alessandria (§ 35 ss.) non appare sterile eloquenza d'apparato: per lo

³ Cfr. 2 Cor III 5 (G. MUSSIES, *Dio Chrysostom and the New Testament*, Leiden 1972, 170-1).

meno, non tale è l'intendimento di Dione. Infatti, l'oratore ha ben diversi intendimenti: tuttavia — e in ciò sta una sua caratteristica peculiarità — egli si appropria ed utilizza schemi retorici, categorie concettuali, termini mutuati dalle più svariate tradizioni culturali, e li inserisce in un disegno complessivo *nuovo*, diverso da quello d'origine.

Un altro aspetto andava ancora più esplicitamente messo in rilievo dal W.: il carattere reale, non fittizio (come invece voleva il Lemarchand) dell'orazione può ben essere dimostrato dal frequente riferimento a personaggi e cose precise. In verità, il W. ha qui fatto opera veramente meritoria, raccogliendo un vasto materiale che illumina il carattere spesso allusivo, talora ironico, ricco di volute ambiguità delle parole di Dione; basti pensare al tono, volutamente leggero, con cui l'oratore rammenta una γενομένη ταραχή degli Alessandrini, forse nulla più che un tumulto. Eppure, in queste poche righe (§ 71 ss.) sta, per certi aspetti, il 'succo' dell'orazione. Proprio alla luce degli intendimenti politici del discorso 32 andrebbero considerati con organicità i vari temi in esso dominanti: l'insistenza sul rapporto Romani-Alessandrini come rapporto di tipo « pedagogico » (i Romani « maestri », gli Alessandrini discepoli irrequieti); le continue ammonizioni a mantenere l'ordine e il decoro, durante le manifestazioni pubbliche, ecc.; tutte cose che non possono venire comprese adeguatamente se non messe in relazione con gli interessi delle classi dominanti per l'ordine pubblico nelle grandi città.

Saggiamente prudente la posizione di W. a riguardo della datazione: con ogni verosimiglianza, l'or. 32 va posta dopo l'«esilio», al tempo di Traiano. Ma appare chiaro, comunque, che la tradizionale periodizzazione — su cui basare la datazione delle singole orazioni — di un Dione 'retore' prima e poi 'filosofo' dopo l'«esilio» non ha molto valore (v. ultimamente R. Anastasi, *Appunti su Dione Crisostomo*, Catania 1972, passim). Assai di recente C. P. Jones (in « *Historia* » 22 [1973] 302-9) ha tentato di collocare la nostra orazione nell'età di Vespasiano: una discussione di questa tesi non può venire qui formulata. Comunque, le argomentazioni recate in discussione mi appaiono, al più, semplici indizi.

In conclusione, quello che costituisce il pregio maggiore del lavoro del W. è la ricchezza di riferimenti e di citazioni a riguardo dei luoghi commentati: tutto ciò forma un repertorio prezioso per la lettura, oltre che dell'or. 32, anche dell'intero *corpus* dioniano.

SUI FF. 174-183^v DEL COD. VAT. GR. 840

La lettura dei ff. 174-183^v del *cod. Vat. gr. 840* risulta di notevole importanza ai fini della *constitutio textus* dell'operetta di Giovanni di Antiochia « De monasteriis laicis non tradendis »¹. Per mezzo di questo codice, infatti, possiamo stabilire e, in più punti, chiarire il testo, là dove esso risulta poco perspicuo o lacunoso.

L'operetta, per quanto ci risulta, è riportata, oltre che dal su citato *Vaticanus*, anche dall'*Ath. gr. 496*, ff. 354-368, dal *Par. gr. 364*, ff. 18-34 e dal *Par. gr. 1319*, ff. 520^v-534^v: di questi codici, nell'edizione Cotelier sono stati utilizzati solo i due *Parisini*. L'editore inoltre non si preoccupa di chiarire, ogniqualevolta vi sia discordanza di lezione, né a quale dei due manoscritti appartenga la lezione scelta, né se ha inteso, eventualmente, operare una *contaminatio* di *lectiones*: egli si limita a riportare, e non sempre, accanto alla lezione scelta quella non accettata, facendola precedere dalla sigla *al.* (scil. *lectio* o *codex*).

Questa nostra indagine si prefigge di dimostrare l'importanza del *Vaticanus*, procedendo per grandi linee e cercando di cogliere gli elementi essenziali, sia al fine di enucleare gli apporti fondamentali del *Vat.*, sia al fine di stabilire le opportune parentele fra il medesimo e gli altri manoscritti. Con questo non intendiamo avvertire che la questione sarà trattata solo « en passant », ma piuttosto che ci ripromettiamo di esaminare particolarmente quegli elementi la cui evidenza e la cui peculiarità rendono una tale conclusione del tutto cogente, riservandoci di espletare un esame più puntuale in sede di edizione critica.

Per dimostrare il nostro assunto s'impone non solo una lettura attenta del *Vat.* e dell'*Ath.*, ma anche una rilettura altrettanto attenta dei due *Parisini*, in modo da offrire una chiara visione d'insieme, indispensabile per evidenziare le singole varianti.

¹ L'edizione del Cotelier è ristampata in *P. G.* 132, coll. 1117-1150,

A tal proposito abbiamo creduto opportuno riportare le lezioni del *Vat.*, mettendole in relazione con gli analoghi passi degli altri codici, in tutti i casi in cui si nota una divergenza, anche se essa appaia di entità lievissima: è evidente quindi che allorché un codice non è menzionato, la sua lezione in quel *locus* coincide con quella del *Vat.*

I codici saranno contrassegnati dalle seguenti sigle:

A = cod. Ath. gr. 496 ff. 354-368	saec. XIII o XIV bamb. ²
P = cod. Par. gr. 364 ff. 18-34	» XIV »
S = cod. Par. gr. 1319 ff. 520 ^v -534 ^v	» XIII »
V = cod. Vat. gr. 840 ff. 174-183 ^v	» » »

Con la sigla A² indicheremo le *lectiones* dell'*Ath. gr.* 496 che un revisore, quasi certamente in epoca tarda, ha apportato al medesimo codice, in base ad un altro manoscritto, che poteva anche recare le correzioni come glosse marginali, da noi non posseduto: esso in alcune lezioni si accorda con S e in altre con V, in taluni luoghi invece registra qualcuna di quelle lezioni così dette *singulares* ³.

I numeri al margine si riferiscono all'edizione del Cotelier riprodotta, come si è detto, in Migne, vol. CXXXII, coll. 1117-1150.

Cap. I

- 1 Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς V || Ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς APS
 4 ἀληθῶς V || ἀληθοῦς AP
 8 τοῦ ζωοποιοῦ V || ζωοποιοῦ A
 10 αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τῶν V || αὐτοῦ ἀναστάσεως τῶν P || αὐτοῦ ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν τῶν S
 17 ἐπήγαγε V || ἐπίγαγε A
 27 πρῶτος V || πρᾶτος P

² I. Sakkeilon colloca il manoscritto nel sec. XIII (cfr. I. Sakkelion, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις, 1892 p. 99) mentre Athanasopoulos e l'attuale curatore della sezione manoscritti della Biblioteca nazionale (Ἑθνικὴ βιβλιοθήκη) di Atene, P. Nikolosopoulos, ritengono che il codice sia da datare al sec. XIV.

³ La stessa mano trascrive *ex novo* intere linee nel margine inferiore di alcune pagine che si presentano danneggiate.

- 28 ὁ ἀρχέκακος V || ἀρχέκακος A || ὁ ἀρχαίκακος P
 30 οὐρανούς V || οὐρανὸν S
 32 φιλονεικῶν πρῶτον V || φιλονικῶν πρῶτον P
 34 αὐτοῦ V || αὐτῷ S
 44 ἐπὶ τι μηχανήμα V || τι μηχανήμα APS
 45 ὀχυρωτάτου V || ὀχειρωτάτου P
 46 ἐξέλειπον V || ἐξέλιπον APS
 47 λέγω δὴ τοῦ V || λέγω δὴ τὴν τοῦ APS
 50 τρισόλβοι πατέρες ἡμῶν καὶ V || τρισόλβοι πατέρες καὶ A || τρεῖς-
 σόλβοι πατέρες ἡμῶν καὶ P
 51 τῇ ἀγία καὶ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ V || τῇ κα-
 θολικῇ καὶ ἀγία Ἐκκλησίᾳ A || τῇ ἀγία καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ P ||
 τῇ ἀγία καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ S
 54 αἰφνιδίων V || αἰφνηδίων AP
 55 πτωμάτων V || συμπτωμάτων APS
 56 ἀναδείξαντο καὶ κατὰ V || ἐνεδείξαντο κατὰ AP || ἐνεδείξαντο
 καὶ κατὰ S
 63 χριστιανικῶς V || χριστιανοῖς A || χριστιανικῶν P
 66 πίστις χωρὶς τῶν ἔργων V || πίστις τῶν ἔργων χωρὶς AP
 68 κατισχύουσα ἀγία Ἐκκλησία V || ἐνισχύουσα (*in marg. eadem*
manu ἢ κατισχύουσα) ἀγία Ἐκκλησία P || κατισχύουσα Ἐκ-
 κλεσία ἀγία S
 73 ἀνακαθαίρειν V || ἀνακαθέρειν A
 78 αὐταῖς ἐπιτιμήσεις V || αὐτοῖς ἐπιτιμίας APS
 81 ἐκταράσσουσαι V || ἐκταράσσουσα APS

Cap. II

- 4 ἡμῶν ἐν V || ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστοῦ ἐν AP
 5 θείοις... αὐτοῦ Εὐαγγελίοις V || θείοις... Εὐαγγελίοις αὐτοῦ
 AP || ἀγίοις... αὐτοῦ Εὐαγγελίοις S
 9 δύνασθε V || δύνασθαι AP
 11 ἀπαρνησάσθω V || ἀπαρνησίσθω P
 12 ἀκολουθήτω μοι· εἰ V || ἀκολουθεῖτω μοι· καὶ πάλιν· εἰ APS
 13 τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα V || τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν
 μητέρα APS
 16 καὶ ὁ ἀγαπῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι μου ἄξιος
 om. VA

- 25 καθίσεσθε V || καθήσεσθε AP
 29 εὐαγγελίου V || εὐαγγελίου μου A
 32 ἐκάστην ἀνὰ V || ἐκάστην ἡμέραν ἀνὰ S
 36 φήμης αὐτοὺς V || φήμης αὐτὸ S
 44 τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου V || τοῦ ἁγίου καὶ ὁσίου
 πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου AP || τοῦ μεγάλου Ἀντονίου S
 45 μελισθεῖση καὶ ἔτεροι V || μελισθεῖση (-ης *eadem manus supra
 scrips. in A*) AP || μελισθεῖση καὶ πλείστοι ἔτεροι S

Cap. III

- 1 Ἀρξαμένου V || Αὔξανομένου AS || Αὔξομένου P
 2 μοναζόντων ἀνὰ τὸν κόσμον ὅλον συστήματος V || μοναζόντων
 τάγματος ἀνὰ τὸν κόσμον S
 4 θεσμοθεσία V || νομοθεσία AP
 7 τελετουργίας V || τελεσιουργίας AP

Cap. IV

- 5 προτέρου V || πρώτου APS
 12 συγγενείαις φίλοις συνήθεσι κτήσεσιν ὑπάρξεσιν τῇ καινῇ καὶ
 ματαίᾳ ἡδονῇ καὶ δόξῃ V || συγγενείας τῇ κενῇ καὶ ματαίᾳ
 ἡδονῇ τε καὶ δόξῃ A || συγγενείας φίλοις συνήθεσι κτήσεσιν ὑπάρ-
 ξεσι τῇ κενῇ καὶ ματαίᾳ ἡδονῇ τε καὶ δόξῃ P || συγγενείαις φίλοις
 συνήθεσι κτήσεσιν ὑπάρξεσι τῇ κενῇ τε καὶ ματαίᾳ ἡδονῇ τε καὶ
 δόξῃ S
 24 μὲν γὰρ φησὶν V || μὲν οὖν φησὶν AP
 34 ἀναμάρτητα V || ἁμαρτήματα (ἀναμαρτήματα A²) AP
 36 γάμος καὶ ἡ κοίτη ἁμίαντος ἐνθαῦτα V || γάμος ἐνθαῦτα S
 37 τοῖς τῶν V || τῆς τῶν P

Cap. V

- 2 πατέρων V || ἡμῶν πατέρων APS
 3 Ἀθανασίου Γρεγορίου τοῦ Νούσσης V || Ἀθανασίου Βασι-
 λείου τοῦ Νούσσης APS
 8 γερόντων τῆς κτίσεως Θεβαίδος V || γερόντων καὶ τῆς Σκήτεως
 Θεβαίδος PS

- 9 Λιβύης τὰς ἱερὰς V || Λιβύης ἱερὰς AP
 10 τούτων κατὰ στοιχεῖον ἐμπεριέχουσα V || τούτων ἐμπεριέχουσα
 κατὰ στοιχεῖον AP
 13 ἐλόμενοι V || ἐλώμενοι (ἰδόμενοι A²) A
 14 συνεγράψαντο V || συγγράψαντες S
 19 Κασσιανοῦ V || Κασσιανοῦ APS
 20 τοῦ ὁσίου Ἐφραίμ V || αἱ τοῦ ὁσίου Ἐφραίμ S

Cap. VI

- 1 Ἀπὸ τῶν V || Ὑπὸ τῶν APS
 4 ἀποφυγῇ καὶ ἀποταγῇ V || ἀποταγῇ καὶ ἀποφυγῇ S
 6 τέλειον V || τέλος S
 7 ὠρίσαντο... τοῦτο V || ὠρίσατο... μόνη τοῦτο APS
 11 τῶν Ἀλβανῶν V || τῶν Ἀλανῶν S
 13-14 ἐκκλησίαν σύμπαντα... ἀλλὰ πράττουσιν ὥς V || ἐκκλησίαν τε-
 λοῦντα σύμπαντα... ἣ οὐ πράττουσιν ἀλλ' ὥς APS
 18 χάριτι τοῦ V || χάριτι καὶ τοῦ A
 19 καὶ τοῦτο V || καὶ διὰ τοῦτο AP
 23 τὴν τοσαύτην οὖν καὶ τελικαύτην τῶν ψυχῶν σωτηρίας ἐπίδοσιν
 βλέπων ὁ ἐχθρὸς ἐδυσχεραίνειν ἡνιάτο καὶ δεινὸν V || τὴν το-
 σαύτην καὶ τελικαύτην τῶν ψυχῶν σωτηρίας βλέπων ἐπίδοσιν ὁ
 ἐχθρὸς ἐδυσχεραίνειν ἡνιάτο καὶ δεινὸν A || τὴν τοσαύτην καὶ
 τελικαύτην τῶν ψυχῶν σωτηρίας βλέπων ἐπίδοσιν ὁ ἐχθρὸς ἐδυ-
 σχεραίνειν ἡνιάτο καὶ δεινὸν P || τὴν τοσαύτην γοῦν καὶ τελι-
 καύτην τῶν ψυχῶν σωτηρίας ἐπίδοσιν βλέπων ὁ ἐχθρὸς ἐδυσχεραί-
 νεν ἡνιάτο δεινὸν S
 26 σωζομένων ψυχῶν τῶν αὐτοῦ ἀρκύων V || σωζομένων τῶν αὐ-
 τοῦ ἀρκύων AP
 28 ἐπιτήδειον V || ἐπιτήδιον P
 30 τῆς εἰκονομαχικῆς V || τῆς εἰκονομαχίας A || τῆς οἰκονομαχικῆς P

Cap. VII

- 1 Ἀπ' αὐτῶν γὰρ V || Ὑπ' αὐτῶν γὰρ APS
 » διωκομένον ὑπ' αὐτοῦ V || τῶν ὑπ' αὐτοῦ διωκομένων APS
 8 εἰσαπαγγελίας V || ἐξαγγελίας APS
 10 ὁρᾶται V || ὁρᾶτε (- αι *eadem manus supra scrips.*) P

Cap. VIII

- 1 ὄρᾱν ὁ ἐχθρὸς V || ὁ ἐχθρὸς ὄρᾱν APS
 3 ὁμόσε V || ὁμόσαι P
 4 τῶν λαικῶν ἀλλ' ὑφάλως V || τῶν λαικῶν ἀλλ' ὑφάλλως AP ||
 λαικῶν ἀλλ' ὑφάλως S
 6 τῷ τοι V || ὄθεν A²
 9 ὅπερ V || ὄνπερ AP
 11 Σαβέλλιοι τε καὶ V || οὔτε Σαβέλλιοι καὶ APS
 20 ποτήριον... διδάξει V || σωτήριον... δηλώσει APS
 22 πηγὴν V || πηγὰς S
 25 τὸ τὰ τῷ θεῷ V || τὸ τὰ θεῷ AP
 26 ἀρχιερέων V || καὶ ἀρχιερέων AP
 27 καὶ λαικῶν V || λαικῶν S
 30 κτητόρων V || κτητορίων AP
 38 αὐτοῦ ἄσπονδον ἀπέχθειαν V || ἄσπονδον αὐτοῦ ἀπέχθειαν AP

Cap. IX

- 1 ἡ τοῦ V || τῇ τοῦ APS
 2 τοῦ ἀεὶ... τῷ χρηστῷ V || καὶ τοῦ ἀεὶ... τὸ χρηστὸν A
 6 καὶ πτωχείων V || ἡ τῶν πτωχείων AP
 8 ἐπὶ σωματιζῷ V || ἐπὶ σωματικῷ APS
 12 τὸ δοκεῖν V || τῷ δοκεῖν APS
 18 Σισίνιος πρὸ πολλοῦ τούτων τῶν χρόνων γεγονὼς πατριάρχης V ||
 Σισίνιος οὐ πρὸ πολλῶν τούτων χρόνων πατριάρχης γεγονὼς APS
 24 ὄφελον V || ὄφελον APS
 26 τὴν νῦν ὀρωμένην V || τὴν ὀρωμένην AP
 27 τόδε τῶν μοναστηρίων V || τόδε μοναστήριον AP || τόδε τὸ
 μοναστήριον S
 30 νεωστὶ συστάντων V || τῶν νεοσυστάτων APS
 35 γοῦν V || νοῦς APS
 » ποῖα δὲ γλῶσσα ἀξίως ἐκτραγωδῆσαι V || ποῖα γλῶσσα ἀξίως
 ἐκτραγωδῆσαι A || ποῖα δὲ γλῶσσα ἐκτραγωδῆσαι S
 36 τῶν ἐνόντων V || τῶν ἐνουσῶν APS
 37 ἀνομημάτων V || ἀνομιῶν APS

Cap. X

- 3 ἡ ἡμητριότης V || ἡ μητριότης S
 7 καὶ τῶν V || τε καὶ τῶν AP
 9 προσόδων V || προσοδίων AP
 11 ὧν φθαρτὸς καὶ θνητὸς V || ὧν θνητὸς καὶ φθαρτὸς AP
 14 τῆς παναγίου θεοτόκου V || τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου APS
 16 χαρίζειν ὃ ἔχεις καὶ σὰ V || χαρίζειν καὶ σὰ S
 19 καθὰ...οὐκ ἔχεις V || καθὰ...οὐ θέλεις AP || καθὼς... οὐκ ἔχεις S
 22 ὁ γοῦν ταῦτα τοῖς βιοτικοῖς χάριζόμενος V || *om.* AP
 24 περιελὼν V || περιελθὼν A

Cap. XI

- 1 ναὸς πάντως ἅγιος ἐπ' ὀνόματι V || πάντως ἅγιος ἐπ' ὀνόματι
 (ναὸς *post* πάντως *add. in marg.* A²) A || πάντως ἅγιος ἐπ' ὀνό-
 ματος P || πάντως ἅγιος οἶκος ἐπ' ὀνόματι S
 3 ἀδύτοις τυγὼν ἀνιστορημένον V || ἀδύτοις ἀνιστορημένον APS
 4 παθήματα βίβλοι V || παθήματα ἐν τῷ ναῷ παντὶ βίβλοι APS
 6 τὸν κόσμον καὶ V || κόσμον καὶ P || τὸν κόσμον τὰ S
 10 λέγουσα δόξαν V || λέγουσαν δόξαν A
 13 ἔφη V || φησὶ A || φησὶν PS
 18 πάντα τὰ ἱερὰ V || πάντα ἱερὰ A
 19 ἀπὸ τοῦ θεοῦ V || ἀπὸ θεοῦ AP
 21 ἀνθρώπων V || ἀνθρώπων P
 23 ἱεροσυλῆσαι δυνηθεῖς V || ἱερὰ συλλῆσαι συνησθεῖς AP || ἱερα-
 συλῆσαι δυνηθεῖς S
 25 διηνεκὲς τὸ πλημμέλημα V || διηνεκὲς τὸ κακὸν καὶ τὸ πλημ-
 μέλημα AP
 30 γὰρ πρὸς τοὺς V || γὰρ τοὺς A
 31 ἀπόστολος Παῦλος... ὠνόμασεν V || ἀπόστολος Παῦλος... ἐκά-
 λεσεν AS || ἀπόστολος... ἐκάλεσεν P
 32 μακάριος Χρυσόστομος V || θεῖος Χρυσόστομος APS
 35 πολλοῦ τε καὶ ἐν V || πολλοῦ μὲν καὶ ἐν A
 37 πλεονεξία V || πλεονεξίας P
 37 θεῖων κοινώσας V || θεῖων ἅπαξ κοινώσας APS
 38 κοιμήλιον V || κειμήλιον APS
 39 ἱερὰ νοσφισάμενος V || ἱερὰ μερικῶς νοσφισάμενος APS

- 41 ὥς καὶ τιμὴν V || ὥσπερ καὶ τὴν τιμὴν APS
 44 κεκοφλῶς ὑπὸ V || κεκοφλῶς καὶ ὑπὸ APS
 45 Σαμφείρα V || Σαμφείρα A
 47 μᾶλλον δὲ τῷ V || μᾶλλον δὲ τὸ P
 50 ἑαυτῶν V || αὐτῶν S
 53 καθὸ ἄν τις V || καθότι ἄν τις S
 54 τῶν μαθητῶν V || τῶν ἀποστόλων APS
 55 ἐλογίσθησαν V || ἐνομίσθησαν S
 59 ἀνακειμένοις ἀφιερωνθέντα οὐ V || ἀνακειμένοις οὐ AP
 61 πεπαρησιασμένως V || πάσης παρησιαίας S
 63 καὶ διηνεκῶς καθυβρίζοντες καὶ νοσφιζόμενοι V || *om.* AP ||
 καὶ καθυβρίζοντες διηνεκῶς καὶ νοσφιζόμενοι S
 66 ψυχὴν πιστοῦ V || πιστοῦ ψυχὴν APS
 70 ποίας V || ὁποίας S
 73 τούτοις αὐτοῖς V || αὐτοῖς S
 74 αὐτῶν V || ἑαυτῶν AP

Cap. XII

- 7 συνταράσσουσα V || ταρασσουσα A
 8 τοὺς δὲ μοναχοὺς... τοῖς λαικοῖς V || τοῖς λαικοῖς... τοὺς μοναχοὺς S
 12 σκανδαλίζοντι V || σκανδαλίσαντι S

Cap. XIII

- 2 αὐτίκα καὶ βοῶσι V || αὐτίκα βοῶσι APS
 4 ὀλίγα σὰ εἰς V || ὀλίγα εἰς APS
 9 ἐπιδιδόασι V || ἐπιδιδούσι AP
 13 δῆλον ἐκεῖθεν· Οὐ γὰρ τὰ κατατελυμένα δωροῦνται *om.* V
 15 καὶ ἡ (ταῖς *in ras.*) ἐνίαις... προσκειμένη V || καὶ ἡ ταῖς ἐνίαις
 δὲ... προκειμένη A || καὶ οἱ ταῖς δὲ... προκειμένη P || καὶ ἡ
 ταῖς ἐνίαις δὲ... προσκειμένη S
 19 λέγοιεν διὰ V || λέγοιεν ὅτι διὰ AP || λέγει ὅτι διὰ S
 23 ἐξκουσσάτου V || ἐξκουσσάτορος AP || ἐξκουσσάτων S
 25 ἑαυτοῦ V || αὐτοῦ S
 27 κινηθέντι προστάξει V || κινηθέντι καὶ προστάξαντι S
 31 ἐπικαλύμματα V || ἀποκαλύμματα A
 32 ἐπ' ἡγγεῖλατο V || ἐνετείλατο APS
 37 τίνα ποτὲ ναόν τινα V || τίνα ναόν τινα AP || τίνα ναὸν ποτέ τινα S

- 39 συμφερόν ἢ οἰκονομίαν V || συμφερόν οἰκονομίαν AP
 40 προμήθειαν... καὶ οὐχὶ V || προμύθειαν... καὶ οὐχὶ A || προ-
 μήθειαν... ἀλλ' οὐχὶ S
 45 αὐτὸ τὸ στρατοπέδον... ἀποστήσαι αὐτοῦ V || αὐτοῦ στρατοπέ-
 δον (στρατοπέδον αὐτοῦ A²)... ἀποστήσαι APS
 46 πάντως ἢ φίλος τοῦ βασιλέως ἀλλ' ἐχθρὸς καὶ πολέμιος V || πάν-
 τως ἀλλ' ἐχθρὸς καὶ πολέμιος καὶ οὐδὲ φίλος τοῦ βασιλέως (σοῦ
post βασιλέως *supra scrips.* A²) AP
 49 οἷα ἄν V || οἷα δ' ἄν APS
 50 σφετεριζόμενος ἀλλὰ καὶ V || σφετεριζόμενος καὶ ἄλλοις APS
 52 ἔτι γε V || ἔτι δὲ APS
 53 φημὶ τὸ V || φημὶ δὴ τὸ APS
 58 κατορχουμένους καὶ ταῦτα ὡς ἴδια καὶ οὐχ ὡς θεῖα λογιζομέ-
 νους V || κατορχουμένους καὶ ταῦτα οὐχ ὡς θεοῦ ἀλλ' ὡς ἴδια
 λογιζομένους S
 60 ὀλίγα ταῦτα εἰρήσθω V || ὀλίγα ταῦτα ἐρρέσθησαν A² || ὀλίγα
 εἰρήσθως S

Cap. XIV

- 2 συνήθεια V || συνίθεια P
 3 γὰρ τῷ V || γὰρ τὸ A
 4 αὐτίκα τοὺς ἀπληρώτους V || αὐτίκα ἀπληρώτους AP
 6 μόνον οἰκήματα V || μόνον τὰ οἰκήματα AP
 10 καταχρῆται ἀφόβως ὡς V || καταχρᾶται ἀφόβως ὡς A || κα-
 ταχρᾶται ἄφοβοι ὡς P
 17 αὐτοῦ βλέποντος μόνον οὐχὶ καὶ εἰς τὸ ἐξοδιάζειν *om.* V
 19 αὐτοῦ δωρεᾷ V || δωρεᾷ αὐτοῦ APS
 20 μειώσεσιν V || σημειώσεσιν A
 23 ἡγουν αἱ εὐωδαὶ τε καὶ δοξολογίαι καὶ αἱ ἱεραὶ τῶν ἁγίων
 ἑορτῶν λαμπροφορίαι V || ἡγουν αἱ ἱεραὶ τῶν ἁγίων ἑορτῶν
 λαμπροφορίαι εὐωδαὶ τε καὶ δοξολογίαι AS || ἡγουν αἱ ἱεραὶ
 τῶν ἁγίων ἑορτῶν λαμπροφορίαι εὐωδαὶ τε καὶ δοξολογίαι P
 27 ταῖς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἑορταῖς V || ταῖς ἐνιαυτοῦ ἑορταῖς S
 35 μοναστηρίοις V || μοναστρίαις S
 39 τύπος V || τόπος S
 44 καὶ αὐτῆς V || καὶ αὐτοῖς A
 47 ἐν κόσμῳ ἀποτασσόμενον V || ἐν κόσμῳ ὑποτασσόμενον A

- 51 τῶν μοναχῶν V || τῶν μοναζόντων APS
 53 ἀποκαρέντα V || καὶ ἀποκαρέντα APS
 55 προκατωρθωκότων ἐπὶ τῷ στοιχειωθῆναι V || προκατωρθωκότων
 εἰς τὸ στοιχειθῆναι A || προκατωρθωκότων εἰς τὸ στοιχειθῆναι P
 || κατωρθωκότων ἐπὶ τῷ στοιχειωθῆναι S
 58 ἰδιαζόντως V || ἰδιάζοντος AP
 61 θεσμός καὶ V || θεσμός τε καὶ S
 65 καθ' ἡμᾶς μονὴν τὴν V || καθ' ὑμᾶς μονὴν τὴν P || ὑφ' ὑμᾶς
 μονὴν καὶ S
 67 ἀπόκειρον... κελλίον V || ἀπόκειρον... κελλία A || ἀπόκηρον...
 κελλία P
 71 ἐπίδος τῷ τοιούτῳ V || ἐπίδος αὐτῷ AP
 73 ἄλλως V || ἄλλων AP
 75 τῶν τῆς μονῆς V || τὰ τῆς μονῆς AP
 76 εἰ ἔστιν ἡγούμενος οὐδὲ καθηγούμενος V || οὐδὲ εἰ ἔστιν ἡγού-
 μενος καθηγούμενος APS
 77 διέφθορε V || διέφθαρε A || διέφθειρε S
 79 ἐξήραται V || ἐξήρανται AP
 83 δένδρον ψυγῆναι ἤργησε V || δένδρον ἤργησε APS
 86 εἰσαγωγῆς καὶ στοιχειώσεως V || εἰσαγωγῆς στοιχειώσεως AP ||
 εἰσαγωγικῆς στοιχειώσεως S
 87 ὑπαρξάντων V || προυπαρξάντων AP
 88 πάντως V || πάντων AP
 90 μοναχικοῦ... παραγγελμάτων V || μοναχικοῦ... παραγγέλμα-
 τος A || μοναχικοῦ... παραγγέλματος P
 99 πολιτείαν τε καὶ V || πολιτείαν καὶ S
 103 ἐξαφανίζεσθαι V || ἀφανίζεσθαι S
 104 εἰσὶ V || ἐστὶ A
 107 τῆς ἰδίας V || τῆς ἀγίας APS
 108 κοσμικοὶ καὶ σφάζουσι V || κασμικοὶ σφάζουσι APS
 115 ἐκείνῳ V || ἐκείνου A
 116 ταῦτα τὰ V || καὶ ταῦτα τὰ APS

Cap. XV

- 2 οὓς πᾶσα ἡ σπουδὴ V || οὓς ἡ πᾶσα σπουδὴ S
 4 μηχανουργίαι αὐτῷ V || αὐτοῦ μηχανουργίαι APS
 16 τοῖς αὐτοῦ V || τοῖς αὐτῶν AP

- 18 πολλῶν εἷς ἐστὶν V || πολλῶν ἐστὶ AP
 19 συνυπάγεται V || συναπάγεται S
 20 λέγεται καὶ γίνεται V || γίνεται καὶ λέγεται APS
 21 τύχοι εἶναι τις τῶν V || τύχη εἶναι τις τῶν APS
 24 τοῦ θείου λειτουργία καὶ τῇ πυκνῇ νουθεσία καὶ πολλῇ παρα-
 κλήσει V || τοῦ θείου λόγου σύριγγι τῇ πολλῇ νουθεσία καὶ τῇ
 πυκνῇ συνεχεία καὶ πολλῇ παρακλήσει AP || τοῦ θείου λόγου
 σύριγγι τῇ πολλῇ νουθεσία καὶ τῇ πυκνῇ παρακλήσει S
 30 τῷ χαριστικαρίῳ προστίθενται καὶ αὐτοὶ V || τῷ χαριστικαρίῳ
 καὶ αὐτοὶ προστίθενται APS
 33 ταπεινὸς ἐκεῖνος ἡγούμενος V || ταπεινὸς ἡγούμενος A
 35 αὐτοῦ V || αὐτῷ P
 36 ὁρῶντος... αὐτῷ ποιμαινομένων V || ὁρῶντος... ὑπ' αὐτοῦ ποι-
 μαινομένων AS || ὁρῶντες... ὑπ' αὐτοῦ ποιμενομένων P
 37 τὴν εἰς V || καὶ τὴν εἰς APS
 38 τάγματος κίνδυνον V || τάγματος πάντα κίνδυνον S
 40 μόνῳ ἀπόλλυνται οἱ ταπεινοὶ μοναχοὶ V || μόνον ἀπόλλυνται
 οἱ ταπεινοὶ μοναχοὶ AP || μόνον ἀπόλλυνται οἱ μοναχοὶ S
 42 πολλὰ γὰρ ἄτοπα... ἐγκυλίσονται ἐμπορίας καπηλείας V || πολλὰ
 παράτοπα... ἐγκυλίσονται ἐμπορείας καὶ καπηλείας AP || πολλὰ
 γὰρ ἄτοπα... ἐγκυλίσονται ἐμπερείαν καὶ καπηλείαν S
 45 μοναστήρια V || ἀνδρῶνα μοναστήρια APS
 46 τὴν δὲ V || τῆς δὲ S
 47 ἐφίκοιτο V || ἐφίκητο P
 48 κλαύσει... ἀνάπλεω V || κλαύση... ἀνάπλεα AP || κλαύσει...
 ἀνάπλεα S
 50 χαλεπώτερα V || χαλαιπώτερα A
 51 μὲν εὐπορώτερα V || μὲν γὰρ εὐπορώτερα (-τερα *in marg.* A²) APS
 52 τῶν γαμετῶν αὐτῶν... καὶ ἐπὶ δυσὶ... ἢ καὶ ἐπὶ τρισὶν ὥς φασι...
 ἀπορώτερα V || τῶν γαμετῶν αὐτῶν... ἐπὶ δυσὶ... ἢ ἐπὶ τρισὶν
 ὥς φασι... ἀπορρώτερα A || τῶν γαμετῶν αὐτῶν... ἐπὶ δυσὶ...
 ἢ καὶ ἐπὶ τρισὶν ὥς φασι... ἀπορώτερα P || τῶν οἰκείων γα-
 μετῶν ...ἐπὶ δυσὶ... ἢ ἐπὶ τρισὶν ὥς φασι... ἀπορωτέραις S
 58 ἔνιοι ἔσωθεν τῆς τῶν παρθένων αὐλῆς V || ἔνιοι τῆς τῶν παρ-
 θένων αὐλῆς ἔσωθεν AP
 66 χαριστικαρίων καὶ χαριστικαριῶν πᾶσα μοναδική V || χαριστι-
 καρίων πᾶσα μοναχική AP
 69 ἐξουσιαζουσῶν V || κατεξουσιαζόντων APS

- 73 διενέξει V || διενόξει P
 78 διδασκαλεῖον... φιλοσοφίας V || διδασκαλεῖον... σοφίας A ||
 διδασκάλιον... φιλοσοφίας PS

Cap. XVI

- 2 τὸ πάσης V || κακὸν τὸ πάσης APS
 5 καθορῶντες, ἀναστεῖλαι αὐτὸ καὶ παῦσαι ὀφείλοντες οὐ μόνον V ||
 καθορῶντες καὶ δυνάμενοι καὶ ἐξουσίαν ἔχοντες ἀναστεῖλαι καὶ
 παῦσαι αὐτὸ οὐ μόνον AP || καθορῶντες καὶ δυνάμενοι καὶ
 ἐξουσίαν ἔχοντες ἀναστεῖλαι καὶ παῦσαι αὐτό, οὐ μόνον S
 7 καὶ αὐτοὶ τὰ αὐτὰ τῶν πρὸ αὐτῶν ἐνεργοῦσιν V || καὶ αὐτοὶ
 τῶν ταῦτα ἐνεργοῦσι πρὸ αὐτῶν AS || καὶ αὐτοὶ τῶν τὰ αὐτὰ
 ἐνεργοῦσι πρὸ αὐτῶν P
 13 εἰ δέ ποτε V || εἰ δὲ καὶ ποτε APS
 14-15 περὶ τούτων ἀναμιμνησκόμενοι V || ὑπομιμνησκόμενοι περὶ
 τούτου AP || περὶ τούτου ὑπομιμνησκόμενοι S
 17 τοσοῦτο V || τοσοῦτον APS
 24 ἐβοηθήθη V || ἐβόηθει A || ἐβοηθήθη P
 25 χεῖρω V || χείρονα APS
 26 παραίτιον... παραίτους V || πρωταίτιον... πρωταιτίους APS
 28 μὴ καὶ μᾶλλον V || μὴ μᾶλλον APS
 29 φοβερὰν ἐκείνων V || φοβερὰν τῶν ἐκείνων AP

Cap. XVII

- 4 ὅλως ποτὲ ἁμαρτῆσαι τούτου ἔνεκεν ὥθήθη ἵνα καὶ μετανοήσῃ V
 || ὅλως ἁμαρτῆσαι ποτε ὥθήθη τούτου ἔνεκεν ἵνα μετανοήσῃ S
 8 τὰ σὰ καὶ τοῖς σοῖς ἀνατεθειμένα V || τὰ σοὶ καὶ τὰ σοῖς ἀνα-
 τεθειμένα AP || τὰ σοὶ καὶ τοῖς σοῖς ἀνατεθειμένα S
 9 καὶ ἀδεῶς om. V
 12 ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ καὶ τελικαύτῃ ἀσεβείᾳ V || ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ἀσεβείᾳ P
 14 ἁμαρτίαν ἑαυτῷ συνεγίνωσκεν V || ἑαυτῷ ἁμαρτίαν συνέγνω-
 κεν AP || ἁμαρτίαν ἑαυτῷ συνέγνωκεν S
 16 τολμῶντες καὶ πλημμελοῦντες καὶ οὕτω V || τολμῶντες πλημ-
 μελοῦντες καὶ οὕτω A || τολμῶντες πλημμελοῦντες καὶ οὕτως P ||
 τολμῶντες πλημμελεῖν καὶ οὕτως S
 18 ἐρυθρίωσιν V || ἐρυθρίῃ A
 19 καὶ μὴ δὲ κἄν... τὰ καὶ νῦν V || μὴ δὲ κἄν... καὶ τὰ νῦν APS
 22 καὶ μὴ σήμερον V || καὶ σήμερον S

Cap. XVIII

- 4 σου φιλανθρωπίᾳ V || φιλανθρωπίᾳ σου APS
 12 δὲ τὴν τῶν... τὴν τῆς Δύσεως V || δὲ τὰ τῶν... τὴν τῆς Δύ-
 σεως AP || δὲ τὰ τῶν... τὰ τῆς Δύσεως S
 18 συνίομεν V || συνίεμεν AP
 20 σὺ δὲ Κύριε καὶ ἔτι φεῖδῃ ἡμῶν καὶ V || σὺ δὲ καὶ ἔτι φεῖδῃ
 ἡμῶν Κύριε καὶ AP
 23 φρικταὶ V || φοβεραὶ S
 24 σοῦ αἰ ἀπ' αἰῶνος V || σοῦ οὐκ ἀπ' αἰῶνος (οὐκ *del.* A²?) AP
 25 πλημμελήσας V || πταίσασιν APS
 30 καταπόντωσις V || καταπόντησις A || καταπόντισις P
 33 τὸ οὓς σοῦ καὶ V || τὸ οὓς καὶ P
 35 ὃν ἐξηγοράσω V || ἦν ἐξηγοράσω S
 36 κλίνον V || κλίνων A
 39 φόβῳ σου V || σου φόβῳ APS
 42 ὄνομά σου τοῦ μὴ... τὸν νόμον σου V || ὄνομά σου καὶ μὴ...
 τῶν νόμων σου AP
 47 εὐαρετοῦντες V || εὐαρεστήσαντες APS
 49 πρέπει πᾶσα δόξα V || πρέπει δόξα A
 50 παναγίῳ σου πνεύματι V || παναγίῳ πνεύματι A || παναγίου
 σου πνεύματι S

Prima di affrontare ogni ulteriore discussione critica circa la validità delle *lectiones* riportate da V, ci sembra di importanza precipua stabilire i rapporti di parentela che intercorrono fra i quattro manoscritti.

Per ciò che attiene ad A e P notiamo che essi risultano chiaramente accomunati da non pochi *errores coniunctivi*, e, soprattutto, dalla presenza di due lacune, della stessa dimensione. Infatti al cap. X entrambi omettono: Ὁ γοῦν ταῦτα τοῖς βιωτικοῖς χαριζόμενος, e al cap. XI: καὶ διηνεκῶς καθυβρίζοντες καὶ νοσφίζόμενοι.

Tali omissioni ci sembrano abbastanza chiarificatrici: supporre infatti che i copisti di A e P omettessero casualmente lo stesso lemma, potrebbe, se pure come caso limite, rientrare nel numero degli accidenti possibili, anche se rari; ma davanti a due casi specifici sembra più opportuno ricercare le cause non più nell'ambito della casualità, ma in

quello, ben più preciso, della razionalità: la stretta parentela fra i due codici è, pertanto, un postulato imprescindibile ⁴.

Stabilito questo, resta da accertare se A e P derivino l'uno dall'altro, ovvero da una fonte comune, da cui hanno mutuato le lacune, nonché gli *errores coniunctivi*. Se supponiamo che A e P derivano l'uno dall'altro, è possibile avanzare due ipotesi:

- 1) A deriva da P
- 2) P deriva da A.

Per ciò che attiene al primo caso, la presenza di alcune omissioni in P, assenti invece in A, induce ad escludere l'ipotesi che A possa derivare da P. Leggiamo infatti:

- cap. I 10 αὐτοῦ ἀναστάσεως P || αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως A
 cap. XI 31 ἀπόστολος ... ἐκάλεσεν P || ἀπόστολος Παῦλος ...
 ἐκάλεσεν A
 cap. XVII 12 ἀσεβεία P || καὶ τελικαύτη ἀσεβεία A

Se dunque tale ipotesi è da scartare, occorre verificare la seconda, vale a dire se sia P a prendere origine da A. Ma anche questa supposizione risulta errata, in quanto A reca delle omissioni del tutto assenti in P. Leggiamo infatti:

- cap. II 15 καὶ ὁ ἀγαπῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστι
 μου ἄξιός ⁵ om. A

⁴ A e P hanno in comune anche i *lemmata*: Τοῦ αὐτοῦ πατριάρχου κεφαλαία τοῦ λόγου· λόγος διαλαμβάνων τὰ περὶ τῆς νῦν ἐνδυναστευούσης τῇ ἡμῶν τῶν χριστιανῶν πολιτείᾳ δοκούσης δὲ μὴ εἶναι ἀσεβείας· φημὶ δὴ τὸ διὰ δωρεᾶς χαρίζεσθαι τὰ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικεία μοναστήρια ἄρχουσι καὶ λαικοῖς καὶ λοιποῖς. Differenti sono invece i *lemmata* di S e V:

Τοῦ ἁγιοτάτου καὶ μακαριωτάτου πατριάρχου Ἀντιοχείας κυρίου Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ Ὁρείᾳ νήσῳ ἀσκήσαντος· λόγος περὶ τοῦ ὅτι οἱ τὰ μοναστήρια διὰ δωρεῶν λαμβάνοντες εἴτε ἀρχιερατικῶν εἴτε βασιλικῶν καὶ ἐκ τῶν μοναστηρίων κέρδη ἔχοντες ἀσεβοῦσιν· Ὁ δὲ λόγος ἐν προοιμίῳ περὶ τῆς μοναχικῆς πολιτείας διαλαμβάνει· ὅλος ἐν κεφαλαίοις δεκαοκτῶ συμπληρούμενος· S

Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου πατριάρχου Ἀντιοχείας· λόγος διαλαμβάνων τὰ περὶ τῆς ἐνδυναστευούσης τῇ ἡμῶν τῶν χριστιανῶν πολιτείᾳ δοκούσης δὲ μὴ εἶναι ἀσεβείας· φημὶ δὴ τὸ διὰ δωρεᾶς χαρίζεσθαι ἀνδρῶν τε καὶ γυναικεία μοναστήρια ἄρχουσι καὶ λαικοῖς καὶ λοιποῖς· ἐν κεφαλαίοις ἀριθμουμένοις ὀκτωκαίδεκα· V

Questi due codici non hanno, a differenza di AP, un riassunto dei vari capitoli.

⁵ La comunanza di tale lacuna fra A e V è del tutto casuale, trattandosi di banale

- cap. IV 12 συγγενείας τῇ κενῇ καὶ ματαίᾳ ἡδονῇ τε καὶ δόξῃ A
 || συγγενείαις φίλοις συνήθησι κτήσεσιν ὑπάρξεσι τῇ
 κενῇ καὶ ματαίᾳ ἡδονῇ τε καὶ δόξῃ P
- cap. XI 30 γὰρ τοὺς A || γὰρ πρὸς τοὺς P
- cap. XVIII 49 πρέπει δόξα A || πρέπει πᾶσα δόξα P

In conclusione, non potendo essere A e P uno causa dell'altro, si deve necessariamente postulare che entrambi i codici dipendano da una fonte comune: bisogna allora ricercare se questa fonte comune ad A e P sia da annoverare fra i manoscritti che noi possediamo, S e V, o se invece essa debba restare un'incognita, ricostruibile solo in parte tramite A e P. E' altresì necessario controllare se da AP possano derivare gli altri due codici, e se questa derivazione, qualora si riscontri, avvenga in forma diretta o mediata, e, infine, se entrambi appartengano ad una stessa famiglia o si ricolleghino a un differente ramo della tradizione manoscritta. L'ipotesi che da AP derivi S non è accettabile, in quanto non si spiegherebbe la presenza di lacune, tanto in A che in P, che non ritroviamo in S:

- cap. I 50 πατέρες ἡμῶν καὶ S || πατέρες καὶ AP
- cap. II 32 ἐκάστην ἡμέραν ἀνὰ S || ἐκάστην ἀνὰ AP
- cap. X 12-3 Ὁ γοῦν ταῦτα βιωτικοῖς χαριζόμενοι S || om. AP
- cap. XI 63-4 καὶ καθυβρίζοντες διηνεκῶς καὶ νοσφίζόμενοι S ||
 om. AP
- cap. XIII 37 τίνα ναὸν ποτέ τινι S || τίνα ναὸν τινι AP
- 45 ἀποστῆσαι καὶ ὑφ' ἐαυτὸν S || ἀποστῆσαι καὶ AP
- cap. XV 66 χαριστικαρίων καὶ χαριστικαριῶν S || χαριστικαρίων AP

Né maggiore credito merita l'ipotesi contraria, cioè che S stia alla base di AP. Infatti:

- cap. II 4 ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστοῦ ἐν AP || ἡμῶν ἐν S
- 44 τοῦ ἁγίου καὶ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου AP ||
 τοῦ μεγάλου Ἀντονίου S
- cap. IV 36 γάμος καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος ἐνθαῦτα AP || γάμος
 ἐνθαῦτα S
- cap. XV 40 οἱ ταπεινοὶ μοναχοὶ AP || οἱ μοναχοὶ S

errore meccanico (salto da simile a simile): il copista, infatti, trovandosi davanti a due periodi che cominciano con ἄξιος, per distrazione, ne omette uno. Errori del genere non sono, peraltro, un caso isolato in V: cfr. cap. XIII, 13 e XIV, 18.

Si evince dunque da tale analisi che né S può essere la fonte di AP, né, d'altronde, S può derivare da AP.

La presenza di *lectiones coniunctivae* di APS, nei confronti di V, rivela tuttavia che fra i tre codici esistono rapporti di parentela, anche se in forma mediata. Essi cioè appartengono ad un ramo della stessa famiglia, di cui non possediamo alcuni esponenti: vale a dire, la fonte di AP e l'intermediario fra questa ed S.

E' altresì evidente che le *lectiones coniunctivae* fra APS, essendo *separativae* rispetto a V, configurano quest'ultimo come un testimoniaio diverso della tradizione manoscritta.

Riportiamo i casi più patenti di *lectiones separativae* fra APS e V:

- | | |
|--------------|--|
| cap. I | 1 Ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς APS
 Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς V |
| | 44 τι μηχανήμα APS ἐπὶ τι μηχανήμα V |
| cap. V | 3 Ἀθανασίου Βασιλείου τοῦ Νούσσης APS Ἀθανασίου Γρεγορίου τοῦ Νούσσης V |
| capp. VI-VII | 1 ὑπὸ APS ἀπὸ V |
| cap. IX | 23 οὐ πρὸ πολλῶν τούτων χρόνων APS πρὸ πολλοῦ τούτων τῶν χρόνων V
30 τῶν νεοσυστάτων APS νεωστὶ συστάτων V
36 τῶν ἐνουσῶν APS τῶν ἐνόντων V
37 τῶν ἀνομιῶν APS τῶν ἀνομημάτων V |
| cap. X | 14 τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου APS τῆς παναγίας θεοτόκου V |
| cap. XI | 32 θεῖος Χρυσόστομος APS μακάριος Χρυσόστομος V
54 τῶν ἀποστόλων APS τῶν μαθητῶν V |
| cap. XIII | 32 ἐνετείλατο APS ἐπ' ἡγγείλατο V
50 σφετεριζόμενος καὶ ἄλλοις APS σφετεριζόμενος ἀλλὰ καὶ V |
| cap. XIV | 51 τῶν μοναζόντων APS τῶν μοναχῶν V
83 δένδρον ἤρρησε APS δένδρον ψυγῆναι ἤρρησε V
107 τῆς ἀγίας APS τῆς ἰδίας V |
| cap. XV | 20 γίνεται καὶ λέγεται APS λέγεται καὶ γίνεται V
24 λόγου σύριγγι APS λειτουργίᾳ V
36 ὁρῶντος... ὑπ' αὐτοῦ APS ὁρῶντος... αὐτῷ V |
| cap. XVI | 17 τοσοῦτον APS τοσοῦτο V |
| cap. XVII | 19 μὴ δὲ καὶ... τὰ καὶ νῦν APS καὶ μὴ δὲ καὶ... καὶ τὰ νῦν V |

- cap. XVIII 4 φιλανθρωπία σου APS || σου φιλανθρωπία V
 25 πταίσασιν APS || πλημμελήσασι V
 39 σου φόβω APS || φόβω σου V
 47 εὐαρεστήσαντες APS || εὐαρετοῦντες V

La conferma che V appartenga ad un ramo della tradizione manoscritta diverso da APS ci viene dalla presenza di un errore e di una lacuna comuni a tutto il gruppo APS e assenti invece in V. Al cap. V in APS leggiamo: βασιλείου τοῦ Νούσσης; in V Γρηγορίου τοῦ Νούσσης: lezione esatta, in quanto Γρηγορίου è indispensabile per rendere perspicuo il testo. Ed ancora, al cap. XIV APS reca: καὶ τῆς ῥίζης ξηρανθείσης, ἀνάγκη καὶ τὸ δένδρον: V invece: καὶ τῆς ῥίζης ξηρανθείσης, ἀνάγκη καὶ *πυρῆναι* τὸ δένδρον. V quindi non solo completa il senso logico del passo, ma ristabilisce l'armonico equilibrio che si nota in tutti i commi del *locus*.

A queste deduzioni si potrebbe obiettare che può essere stato il copista di V che, accorgendosi della presenza di alcune incongruenze, abbia sanato il testo con integrazioni *ex ingenio*. Tale supposizione però dovrebbe avere come presupposto imprescindibile che il copista fosse dotto, cioè fosse in grado di trascrivere e comprendere il suo testo, in modo da intervenire *ad hoc*. Invece lo *scriba* di V è una persona quasi del tutto incolta, in quanto non è spesso in grado di comprendere ciò che scrive. Citiamo alcuni casi che ci sembrano abbastanza probanti e chiarificatori: in luogo del τῇ κενῇ (cap. IV) chiaramente richiesto dal testo, V reca τῇ καινῇ; così pure al cap. V contro la lezione esatta di APS βίβλος τῶν ἁγίων γερόντων τῆς Σκήτης V scrive βίβλος κτλ. τῆς κτίσεως, confusioni che non sarebbero certamente avvenute se l'amanuense fosse stato, non diremo un dotto, ma un uomo di media cultura, perché in tal caso avrebbe immediatamente colto le aporie. Al cap. VIII il nostro chirografo fa confusione fra ποτήριον e σωτήριον (contrapposto a ὀλέθριον); così al cap. XVI contro la perfetta lezione di APS πρωταίτιον ... πρωταίτιους, V, non afferrando il senso, scrive: τί γὰρ ὠφελοῦνται οἱ φονεῖς ἀπὸ τοῦ εἶναι τοῦ φόνου *παραίτιον* τὸν Κάιν, ἢ οἱ ἀσενοκοῖται ἀπὸ τοῦ εἶναι *παραίτους* τοὺς Σοδομίτας;

Le risultanze da trarre dalla nostra indagine ci sembra siano abbastanza positive per V: esso infatti ha il pregio di appartenere ad un ramo della tradizione diverso da APS, il che ci consente di avere una visuale non univoca della tradizione manoscritta; inoltre, poiché V è stato co-

piato da un amanuense quasi del tutto incolto, ci troviamo dinanzi ad una tradizione non modificata accortamente, e quindi non sospetta là dove essa reca lezioni migliori di APS. Gli apporti di V sono pertanto di notevole importanza per ciò che attiene alla *constitutio textus*, sia perché contribuiscono a stabilire o chiarire non poche lezioni, sia perché sanano, come abbiamo visto, vari luoghi difettosi.

* * *

Uno dei non pochi meriti di V è quello di far luce sulla collocazione dell'operetta, risolvendo un'aporia testuale piuttosto vistosa inerente alla cronologia; a tal proposito crediamo utile ed opportuno, prima di procedere nella nostra indagine, fare un breve « *résumé* » della questione.

La cronologia del trattato è stata desunta fondandosi su alcuni passi del medesimo:

- cap. VII, col. 1128 Ἐκτοτε οὖν καὶ μέχρι τῆς δευτέρας, τετρακοσίων ἤδη χρόνων παρρωχηκότων...
- cap. IX, col. 1129 Ὁ δὲ ἐν ἀγίοις Σισίνιος, οὐ πρὸ πολλῶν τούτων χρόνων πατριάρχης γεγονώς...
- cap. XVIII, col. 1148 καὶ νῦν μὲν, τὸ τῶν Τούρκων ἄγριον καὶ ἀθεώτατον ἔθνος ἡμῖν εἰς παιδείαν ἡγειρας, τὴν τῆς Ἀνατολῆς χώραν ληΐζον· νῦν δέ, τὰ τῶν Πατζινάκων καὶ Κομάνων καὶ Φράγγων, τὰ τῆς Δύσεως λεηλατοῦσα.

Il primo a datare l'opuscolo fu il Cotelier⁶. Egli, basandosi sul *locus* (cap. VII, col. 1128) in cui è detto che dall'eresia iconoclasta erano passati 400 anni, computava tali anni a partire dal regno del Copronimo (741-775), giungendo alla conclusione che l'opera doveva essere stata scritta nella seconda metà del sec. XII. Successivamente tale tesi fu ribadita dal van den Bosch⁷. Oudin, al contrario, pensava che i 400 anni si

⁶ In *Monumenta Ecclesiae Graecae*, Parigi 1677, I, pp. 159-191, ristampata in Migne, P.G., op. cit.

⁷ « Medium, inquam, saeculum duodecimum redolet oratio Cotelieriana », in *Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenis*, XCII, in *Acta Sanctorum*, Jul. t. IV, p. 132.

dovessero computare non a partire dal regno del Copronimo, bensì dagli inizi del sec. VIII: « hoc enim intellegi commode potest, ab initio saeculi octavi, quo illa haeresis orta est, nempe ante annum 713 usque ad finem saeculi undecimi quo Ioannes iste patriarcha Antiochenus sub Alexio Comneno imperatore vixit... »⁸. Questa è stata la tesi che, per l'assenso di autorevoli studiosi, quali il Krumbacher⁹ e il Petit¹⁰, è prevalsa ed è oggi comunemente accettata dai critici.

Una datazione a sé stante perché alquanto diversa dalle su citate è quella di Le Quien¹¹, il quale, basandosi su un altro passo (cap. IX, col. 1129) in cui si dice che Sisinio fu patriarca di Costantinopoli οὐ πρὸ πολλῶν τούτων χρόνων, inferisce che l'autore deve essere un contemporaneo di questo patriarca.

Il problema viene ripreso *in toto* da Grumel¹², il quale, per ciò che attiene all'evidente aporia cronologica fra l'indicazione del cap. VII, che condurrebbe al regno di Basilio II (976-1025), e quella del cap. IX, che condurrebbe al regno dei Comneni, trova la soluzione attribuendo l'antinomia allo stesso autore, cui farebbe difetto la capacità di valutare, in una giusta prospettiva diacronica, gli avvenimenti. Per dimostrare la sua tesi egli cita il passo successivo, in cui l'autore si contraddirebbe affermando che « plusieurs » patriarchi si sono succeduti a Sisinio, quando in effetti « le second successeur de Sisinnius, Eustache, ne meurt qu'en 1025, et en 1022 Jean III d'Antioche termine sa vie »¹³.

Alla soluzione dell'aporia proposta dal Grumel si devono muovere due rilievi. Il primo è che con essa risulterebbe inficiato anche l'altro dato fornito dall'autore, vale a dire che son passati 400 anni dalla fine delle lotte iconoclastiche: non si saprebbe, infatti, in che conto debba essere tenuto il riferimento cronologico in questione, in quanto nulla impedirebbe di credere, dati i precedenti, che il nostro abbia potuto valutare in maniera piuttosto approssimata il tempo intercorso fra la fine dell'iconoclastia e il periodo in cui sta scrivendo il libretto. In secondo luogo non ci

⁸ *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, pp. 842-850.

⁹ *Geschichte der Byzantinischen Litteratur...*, München 1897², I, p. 156.

¹⁰ *Dict. de Théologie Catholique*, Paris 1903, VIII, 751-752.

¹¹ *Oriens Christianus*, t. II, pp. 756-757.

¹² *Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean*, in *Echos d'Orient* 32 (1933), pp. 279-299. Le risultanze di quest'articolo sono successivamente modificate dall'autore. Cf. V. Grumel, *Jean ou Denys?*, in *Revue des Études Byzantines*. X (1951), pp. 161-163.

¹³ V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche...* art. cit., p. 288.

sembra che il passo *supra* citato si presti in maniera perspicua a sottolineare aporie testuali. L'autore non dice in effetti che « plusieurs » patriarchi si sono succeduti a Sisinio, ma semplicemente Οἱ δὲ μετ' αὐτὸν ... τὸ πονηρὸν καὶ αὐθις ἀνενεώσαντο. E il plurale potrebbe giustificarsi perché nel lasso di tempo che intercorre fra Sisinio e Giovanni III, presunto autore del trattato, secondo la tesi *Le Quien*¹⁴, s'intronizzano a Costantinopoli due patriarchi: Sergio ed Eustazio. Né ha qualche importanza, per spiegare il plurale, il rilievo del Grumel, che cioè Giovanni muore prima di Eustazio.

Quanto abbiamo sin qui rilevato dà del nostro un quadro accettabilmente coerente sul piano cronologico, se prescindiamo dall'aporia del cap. IX. Ed è appunto a tal uopo che diventa preziosa la lezione di cui è latore V. Infatti contro la lezione di APS οὐ πρὸ πολλῶν τούτων χρόνων V reca πρὸ πολλοῦ τούτων τῶν χρόνων. Appare subito, e per motivi ovvi, come la lezione di V s'imponga sull'altra, in quanto si presenta come *lectio difficilior* rispetto a quella di APS. Essendo inoltre il copista di V uomo indotto, come s'è già dimostrato, non può certo aver colto l'aporia, e di conseguenza non si può opinare un suo intervento critico¹⁵.

La lezione di V trova ulteriore conferma nell'ambito dello stesso cap. IX, dove leggiamo che il patriarca Sisinio μὴ φέρων ὄρᾱν τὴν τηλικαύτην παρανομίαν, διανέστη, ὥς τινες λέγουσι: ciò indica che l'autore sta scrivendo a una certa distanza dai fatti e che egli si sta documentando di seconda mano per mezzo di una fonte — questi τίνες — scritta od orale che sia¹⁶. Cade pertanto l'ipotesi di *Le Quien* senza che risultino infirmate le capacità del nostro di valutare i fatti in una giusta prospettiva diacronica.

Accertato questo, è da vedere come si debba intendere l'espressione

¹⁴ A tale tesi osta, oltre a quanto fatto rilevare da V. Grumel (*Les patriarches grecs d'Antioche*, art. cit., p. 288) che i Comani, annoverati dall'autore fra i popoli che davano fastidio all'impero, cominciano a premere, stando alle nostre fonti, sotto i Comneni. Sull'argomento cfr. anche S. SALAVILLE, *Les Comans*, in *Echos d'Orient*, XVII (1914), pp. 193-208; G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, Berlin 1958, II, p. 167s.

¹⁵ Sarebbe stato infatti più facile per lo scriba riportare la lezione πολλῶν τούτων χρόνων per la presenza dell'omoteleuto.

¹⁶ Questa acribia dell'autore, che si preoccupa di avvertire che quanto egli dice è frutto non di informazioni personali, bensì mediate, costituisce, senza dubbio, un fatto positivo: significa che ci troviamo dinanzi ad una persona né sprovveduta né distratta, come si era propensi a credere sulla base dell'espressione aporetica del cap. IX.

τετρακοσίων ἤδη χρόνων παρωχηκότων. Fino ad ora si è data ad essa una valutazione che si approssimava per difetto alla cifra fornita, in modo chiaro, dallo stesso Giovanni, e ciò, probabilmente, in ordine a due considerazioni:

1) l'autore si sarebbe dimostrato piuttosto impreciso nel fornire una logica successione dei fatti (abbiamo visto però come tale supposizione sia infondata);

2) con la data del 1094 armonizzano assai bene tanto la situazione storica del momento, quanto il contesto politico-economico ricavabile dal trattato¹⁷; essa inoltre si concilia abbastanza bene con altri scritti similari di Giovanni di Antiochia, detto l'Oxita, con cui viene appunto identificato il nostro autore.

Per quanto attiene al primo punto, essendo stata eliminata nei confronti dell'autore ogni riserva di carattere cronologico, non si vede perché non si debba tener conto di quanto egli dice, cioè che sono passati *già* 400 anni dalla fine delle lotte iconomache (vale a dire che siamo al di là dei 400 anni), e si debba invece intendere il testo come se dicesse che sono passati *circa* 400 anni. Dando all'espressione il giusto valore e computando, come Oudin, a partire dal sec. VIII, si arriverebbe in tal caso non più al sec. XI, bensì al XII.

Questo spostamento cronologico potrebbe altresì comportare una certa difficoltà, non per ciò che attiene al contesto socio-politico, bensì qualora si dovesse conciliare il nuovo dato cronologico con la vita e con gli avvenimenti concernenti Giovanni l'Oxita. Ma sull'identificazione del Giovanni, autore del nostro discorso, con Giovanni Oxita, autore, fra l'al-

¹⁷ Le difficoltà economiche si protrassero per tutto il regno dei Comneni: l'impero bizantino subì infatti non pochi attacchi da parte di vari popoli: la costante preoccupazione di salvaguardare l'impero costrinse, pertanto, di volta in volta, i *basileis* a prendere posizione contro gli sconfinamenti. Il persistere di questo continuo stato d'assedio dissesò, non poco, le finanze dello stato, per cui si dovette provvedere in vario modo per ristabilirle: uno di questi mezzi fu il *charisticariat*. Sull'argomento cfr. anche H. AHRWEILER, *Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses au X^e XI^e siècle*, in *Recueil des travaux de l'Institut des Études Byzantines*, 10 (1967), pp. 1-27 (Ristamp. in *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, London 1971, VII). Non cogente e alquanto restrittiva la valutazione delle difficoltà politico-economiche data da J. DARROUZÈS, *Dossier sur le charisticariat*, in *Polychronion (Festschrift F. Dölger)*, Heidelberg 1966, pp. 150-165.

tro, anche di scritti che toccano lo stesso tema, crediamo vadano avanzate serie riserve. C'è, infatti, fra i due Giovanni una differenza stilistica notevole, ma c'è, sopra tutto, un abisso fra l'indole dei due uomini, che si rivela anche dal modo con cui essi impostano e conducono la questione. Se infatti confrontiamo la diatriba del nostro Giovanni con un'altra, sullo stesso tema, di Giovanni Oxita¹⁸, ci rendiamo immediatamente conto che ci troviamo dinnanzi a personalità nettamente differenti.

Il primo si limita a delineare un quadro abbastanza eloquente della situazione, s'indigna per la degenerazione in cui Stato e Chiesa si trovano, prospetta mali e castighi, ma nulla di più. Si cercano invano le bordate pungenti ed aggressive *ad personam*: il discorso, anche quando raggiunge toni un po' accesi (mai, comunque, virulenti), si mantiene sulle generali, sicché gli attacchi sono rivolti a tutti e a nessuno in particolare; il discorso inoltre è a senso unico, in quanto l'autore non dà alla sua diatriba risvolti sociali: l'unica cosa che gli preme sottolineare è lo stato di depauperamento e di decadenza in cui si trovano i beni ecclesiastici; altre condizioni di precarietà e di disagio non lo toccano.

Di tempra ben diversa appare Giovanni l'Oxita: il suo discorso rivela i pregi e i difetti del polemista, e contribuisce a dare vigore alla sua polemica un'aggressività pungente, forse innata nell'autore, perché si manifesta e affiora anche in documenti non polemici¹⁹. Il suo discorso è *ad hominem*: senza giocare con le situazioni e con le parole, chiama direttamente in causa l'imperatore Alessio Comneno: a lui non lesina né gli elogi per le imprese militari, né i rimproveri per gli errori, le illegalità, le disonestà, gli sperperi di cui si è reso responsabile insieme alla famiglia. Di quest'ultima dice Giovanni: ὁ βασιλεὺς, πρὸς λύμην μεγίστην καὶ τῇ βασιλείᾳ καὶ ἡμῶν πᾶσι τὸ συγγενές σοι κατέστη ἕκαστος γὰρ βασιλικῶς ζῆν τε καὶ εὐπορεῖν ἐθέλοντες, τὸ οἰκείον κέρδος τοῦ κοινῇ συμφέροντες ...²⁰

¹⁸ Cfr. P. GAUTIER, *Les diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis 1^{er} Comnène*, in *Revue des Études byzantines*, 28 (1970) pp. 5-55. La prima edizione risale ad A. LAVRIOTES, in *Ekkles. Aletheia* 1800, pp. 354-358; 362-365. Il codice utilizzato dal Lavriotes è ora scomparso: esso non figura più nel catalogo di S. EUSTRIADES, *Catalogue des manuscrits de la Grande Laura*, Paris 1952.

¹⁹ P. GAUTIER, *Jean V l'Oxite patriarche d'Antioche. Notice biographique*, in *Revue des Études byzantines*, 22 (1964), pp. 136-137; IDEM, *Les diatribes de Jean l'Oxite*, art. cit., p. 6.

²⁰ P. GAUTIER, *Les diatribes de Jean l'Oxite*, art. cit., p. 41.

Egli sa di muoversi, con simili asserzioni, su un terreno scivoloso, ma ha sempre avuto l'abitudine, come egli stesso asserisce ²¹, di parlare in ogni occasione con franchezza, anche quando era un semplice monaco. Gli stessi consigli e suggerimenti che dà all'imperatore hanno l'aria di ordini, data la perentorietà con cui vengono elargiti ²². Né manca un certo interesse sociale per lo stato di disagio che s'è venuto a creare fra la popolazione, la quale, vessata dalle tasse, se ne va ad abitare in terre straniere e, errante e vagabonda, lascia la terra che fu dei suoi padri, ed è talmente infelice, da giudicare felici i morti ²³.

Nulla accomuna dunque i due scritti, se non la vicinanza dell'argomento e i riferimenti biblici che si trovano in entrambi ²⁴. Questi ultimi, peraltro, costituiscono un *topos* troppo ricorrente per poter essere visti come indicazioni proficue.

Chiarito questo, resterebbe ora da vedere come mai l'opera sia stata tramandata da alcuni codici come appartenente a Giovanni Oxita patriarca di Antiochia. In tal senso è necessario fare delle precisazioni. A, al f^o. 354, e P, al f^o. 18, recano l'*inscriptio* τοῦ αὐτοῦ πατριάρχου, mentre S, al f^o. 520^v, porta τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου Ἀντιοχείας κυρίου Ἰωάννου τοῦ ἐν τῇ Ὁρείᾳ νήσῳ ἀσκήσαντος; infine V, al f^o. 174 reca τοῦ

²¹ P. GAUTIER, *Les diatribes de Jean l'Oxite*, art. cit., p. 19: Ἄ δὲ λοιπὸν βουλομένη μοι ἔστιν εἰπεῖν, τοιαῦτα εἶναι γινώσκω ὡς σιωπηθέντα μὲν κίνδυνον ἐνεγκεῖν δύνασθαι... ἀμεινον <δ'> ἂν οὕτω τύχη μικρὰ λυπήσαντα ῥήμασι, τό γε εἰς ἐμὲ ἦκον, <τοῖς> πράγμασι τὴν ὠφέλειαν προξενῆσαι... καὶ ἄλλως δὲ ἀμφοτέροις ἂν εἴη τὸ πρῶγμα τῶν μεγίστων ἐπιλήψεων ἄξιον, εἰ ἐν ἰδιώταις μὲν τελῶν πρότερον αὐτός τε ἃ μοι ἐδόκει συμφέρειν ἐλογογράφουν, σύ τε ἡδέως ἦκουες, νῦν δὲ μὴ λέγοιμι...

Affermazione quest'ultima che toglie l'ulteriore possibilità di giustificare la diversità dei due scritti supponendo che il differente atteggiarsi del discorso sia voluto dall'autore, il quale prima di sferrare un attacco diretto al *basileus* si manterrebbe sulla linea di un prudente riserbo, limitandosi a fare delle accuse e dei richiami di carattere generale.

²² πᾶσαν ἄδικον φορολογίαν καὶ πρᾶξιν ἄθεσμον καὶ βουλὴν ἄβουλον μακρὰ χαίρειν ἐατέον. Τὰ μὲν αὐτίκα διορθωτέον κατὰ τὴν φθάσαν ὑποθήκην ... Ἐπάγγελει ταῦτα δὴ ἃ καὶ ἀνάγκης δίχα βασιλεῖ φυλάττειν ἐπανάγκες καὶ κρίμα δίκαιον κρίνειν, ἔλεον καὶ οἰκτιρμὸν ποιεῖν ... (P. GAUTIER, *Les diatribes de Jean l'Oxite* art. cit., p. 43).

²³ Cfr. P. GAUTIER, *Les diatribes de Jean l'Oxite*, art. cit., p. 33.

²⁴ Per V. Grumel essi erano invece un indice chiaro che i due scritti erano da attribuire al medesimo autore (V. GRUMEL, *Les patriarches grecs d'Antioche*, art. cit., p. 288).

ἐν ἁγίοις Ἰωάννου πατριάρχου Ἀντιοχείας. Quindi su quattro codici solo S porta l'*inscriptio* che attribuisce direttamente la composizione ad un patriarca di Antiochia, di nome Giovanni, τοῦ ἐν τῇ Ὁξείᾳ νήσῳ ἀσκήσαντος, mentre V si limita ad attribuire lo scritto, in maniera generica, ad un Giovanni patriarca di Antiochia: le *inscriptiones* di AP si spiegano poi in quanto si riallacciano a scritti precedenti, che sono, o dovevano essere attribuite o semplicemente a un Giovanni patriarca di Antiochia, o ad un Giovanni, patriarca di Antiochia, ἐν τῇ Ὁξείᾳ νήσῳ ἀσκήσαντος, ovvero τοῦ ἐν τῇ Ὁξείᾳ, oppure τοῦ ἐν τῇ μονῇ τῇ Ὁξείᾳ κειμένου.

In tale contesto è facile supporre che l'identità di cariche e l'omonimia fra i due Giovanni abbia potuto indurre gli *scribae* a sovrapporre i due personaggi, credendo si trattasse della medesima persona: una contaminazione la cui dinamica si lascia facilmente spiegare.

Ma a quale Giovanni di Antiochia si dovrebbe dunque attribuire lo scritto in questione? Dall'insieme dei dati esperiti appare, se non indubitabile, almeno molto verisimile ascrivere l'operetta al successore dell'Oxita, cioè a quel Giovanni che occupò il seggio patriarcale antiocheno dal 1106 al 1134²⁵.

MARIA DORA SPADARO

²⁵ Cfr. V. GRUMEL, *Les patriarches d'Antioche*, art. cit., p. 299. Per il testo del *Synodicon* di Beveridge cfr. P. G. 137, coll. 1323-24: questo documento è di grande importanza, in quanto, grazie ad esso « nous connaissons donc l'existence d'un Jean d'Antioche, titulaire en 1134 depuis vingt-huit ans, c'est-à-dire depuis 1106 » (V. GRUMEL, *Les patriarches d'Antioche*, art. cit., p. 280).

DINAMICA DI GRUPPO: UNA RASSEGNA DI ALCUNI STUDI

La metodologia scientifica nel campo psicologico, tende a indirizzarsi oggi verso lo studio delle strutture di tipo ristretto e il concetto di gruppo ha preso il posto nell'interesse scientifico di quello che era, all'inizio del secolo, il concetto di società o di massa, perché si è presa coscienza che la valorizzazione di una struttura sociale di tipo globale avrebbe condotto all'isolamento dell'individuo.

Distrarre l'attenzione dalla necessità per l'essere umano della esistenza del gruppo ristretto, significherebbe privarlo di una parte di se stesso e abbandonarlo all'isolamento senza rapporti e all'angoscia, generata dalla sua disorganizzazione affettivo-sociale.

Il gruppo è un mezzo di vita essenziale che favorisce nel gioco delle dinamiche, la formazione dei meccanismi di relazione, che sono sempre fondamentalmente il mezzo con cui il comportamento umano diviene espressivo. Questo comportamento è costituito di comunicazione e dialogo.

Ogni processo d'informazione non consiste però soltanto nella modalità con cui due o più persone riescono a trasmettersi il messaggio, ma è soprattutto costituito da come queste persone vivono la trasmissione della loro informazione e anche come tra esse si stabilisce « l'informazione di ritorno » (feed-back).

Così come non è possibile che avvenga una comunicazione puramente razionale, oppure univocamente affettiva, è anche fondamentale considerare che ogni comunicazione determina sempre un cambiamento nel comunicante e nel ricevente e Roger¹ ha dimostrato il modo con cui si cambia « in due » quando si realizza una relazione interumana.

Lo studio della dinamica di gruppo è un movimento di ricerca nato dalla Gestalt-Psychology e ha come oggetto l'osservazione sistematica dei processi con cui si manifestano le forze socio-psicologiche all'interno

del gruppo. La definizione del termine « dinamica » che ne fa il dizionario Webster mi sembra esauriente anche dal punto di vista psicologico: « La dinamica è la branca della meccanica che studia i movimenti dei corpi e l'azione delle forze che producono o cambiano questi movimenti: forze motrici di ogni genere, morali o fisiche connesse alle leggi che ad esse si riferiscono ».

Un gruppo è dunque dinamico sia perchè gli elementi interdipendenti non sono in se rigidi nè statici e sia per le forze che nascono e continuamente influenzano e determinano i cambiamenti.

Per Bonner² il carattere dinamico consiste nel fatto che i membri nel gruppo modificano le loro « relazioni » e producono i « cambiamenti » con diversi mezzi: con l'« interazione » scaricano continuamente le tensioni e tendono successivamente a ritrovare l'equilibrio emozionale; per mezzo della « mobilità », i membri del gruppo escono o entrano per farvi parte, e infine utilizzando come mezzo le « pressioni » di ordine ambientale e di ordine interno. Questo dinamismo dipende ancora, dalla necessaria « evoluzione o trasformazione » che il gruppo raggiunge nella successione con cui si sviluppa la sua organizzazione.

Bany e Jonson³ sostengono che mediante il sentimento di appartenenza al gruppo (belongness), all'io si sostituisce il noi (wennes) e da questo meccanismo scaturisce il « comportamento di gruppo » come una entità che supera la somma delle condotte dei singoli. Nel gruppo gli individui non solo interagiscono ma si comportano « come una sola persona ».

Particolarmente indicativa è la concezione lewiniana del gruppo, inteso come una « totalità dinamica » fondata sull'interdipendenza dei suoi membri. Lewin⁴ chiarisce che la sua concezione ha il vantaggio di riconoscere la specificità dei fenomeni di gruppo senza incorrere negli errori delle teorie filosofiche e metapsiche che parlano di anima di gruppo e fanno del gruppo una entità separata dai suoi membri, dotata di valore superiore.

Lewin⁴, con il concetto di interdipendenza, pone l'accento su un dato essenziale della sua concezione: la dinamica dei gruppi non è affettiva ma « strutturale », e l'azione reciproca dei membri del gruppo, non è una comunicazione affettiva come il sentimento vissuto dell'altro. Anzi, nel processo di percezione dell'altro, l'aspetto affettivo è illusorio in quanto la realtà profonda del gruppo è solo « strutturale ».

La nozione di « forza psicologica » domina tutta la teoria lewiniana; questa forza agisce sull'individuo sia come una cieca forza fisica sia come una semplice rappresentazione dei suoi timori o dei suoi desideri. Per Lewin⁴ è dinamico solo l'atto strutturale che mette in comunicazione i campi individuali.

Per Moreno⁵ la dinamica del gruppo ha come origine il senso di attrazione e di repulsa che i membri sentono nel modo di stabilire le loro relazioni. Secondo la forza e la direzione di queste tendenze, si struttura la situazione gruppale, armoniosa o meno, e si stabiliscono la coesione, la comunicazione, le norme e gli scopi, cioè tutte le proprietà del gruppo. Si formano il leader, i gregari e gli emarginati.

Hofstatter⁶ parla del gruppo come di un « uomo al plurale » e Cattell⁷ descrive la « personalità gruppale come la performance totale del gruppo » e la definisce col termine di « syntalità ». Precisa inoltre che ogni gruppo avendo una determinata struttura, è identificabile per una caratteristica della sua organizzazione interna, essendo questa costruita « dal tipo di direzione, dal sistema dello statuto, dal numero dei sottogruppi ecc. ». L'insieme di queste qualità e proprietà gli conferiscono una identità.

Lo studio delle dinamiche di gruppo ha permesso di finalizzare la l'applicazione per scopi diversi e presso ambienti diversi.

In mezzo secolo — dal primo impiego che ne ha fatto Pratt⁸ per combattere l'influenza dello stato emotivo nei pazienti tubercolotici — il trattamento di gruppo ha progredito fino ad assurgere per alcune situazioni a trattamento elettivo. Sono sorti gradualmente i diversi campi di applicazione del metodo.

IL GRUPPO « DISCUSSIONE »

Questo tipo di gruppo nel campo psicopedagogico stimola nei membri la partecipazione ad un problema che, come dice Slavson⁹ quasi sempre è uguale per tutti ma non comune a tutti. Il sentimento di appartenenza è minimo e il leader deve mantenere la discussione sul tema stabilito, cosicchè quando si verifica l'emergenza di bisogni trasferenziali o fenomeni di proiezione di aggressività o di identificazione, egli deve provvedere immediatamente alla interpretazione di queste dinamiche per diminuire la possibile eruzione dell'ansia intensa.

Un esempio di questa forma di gruppo, che investe particolarmente anche l'aspetto terapeutico, è quello che viene effettuato in molte università per l'orientamento degli studenti universitari. Si tratta di un aiuto offerto a quei giovani che pur avendo un ricco patrimonio intellettuale, dimostrano nel lavoro accademico un'efficienza inferiore ai contenuti potenziali. Evidentemente in un gruppo siffatto, ogni membro tende a presentare il proprio problema nevrotico, ma nella successione dei vari incontri, il trainer riporta la discussione sul problema comune a tutti, cioè la difficoltà di ottenere risultati migliori. Gradualmente i partecipanti si impegnano nella discussione e verbalizzano le loro difficoltà. Con l'identificare negli altri il proprio problema e col sentirlo comune, ogni componente del gruppo tende a comprendere l'altro e ad accettare se stesso, neutralizzando in parte l'ansia.

IL GRUPPO « COUNSELING »

Risultati notevolmente interessanti si sono riscontrati nel trattamento di gruppo, denominato «counseling». Queste riunioni sono orientate principalmente alla sfera dell'io. I fenomeni trasferenziali devono ridursi al minimo e vengono fissate in precedenza delle norme precise affinché la discussione resti nell'ambito del tema e non coinvolga la reciprocità dei sentimenti personali dei componenti. In genere questi gruppi sono formati dai genitori di figli minorati, o familiari di psicotici, che nei vari incontri imparano a conoscere meglio le proprie reazioni verso il figlio e la società. Il gruppo offre singolarmente una diversa dimensione del problema che porta il soggetto a prendere coscienza dell'origine della sua ansia e del suo sentimento di colpa. Come riferisce Foulkes¹⁰ « con questa tecnica i genitori sono messi in grado di accettare i loro figli come persone e non come sciagura ».

La maggiore diffusione del metodo del group-counseling è avvenuta negli Stati Uniti, dove è nato per opera di Fenton¹¹ e dove ha una larghissima applicazione specialmente nel campo della rieducazione dei sociopatici, minori e adulti.

Sulla metodologia del group-counseling e suoi relativi risultati, sono preziose le osservazioni di Darling¹² e quelle di Grand¹³ che pongono l'accento sugli aspetti qualitativi del metodo che favorisce il superamento delle tradizionali barriere tra i membri appartenenti alle strutture e gli ospiti dei riformatori.

Anche Friedland¹⁴ che si è particolarmente occupato di esaminare gli effetti del trattamento su minori dal comportamento deviante, ha concluso che, a suo parere, la tecnica del group-counseling favorisce la comunicazione tra i minori e gli educatori e nelle istituzioni carcerarie modifica i rapporti autoritari e gli atteggiamenti, non solo dei ragazzi ma anche degli agenti di custodia.

Germain¹⁵ a questo proposito sottolinea che un merito della tecnica del counseling è l'occasione offerta all'educatore di essere valorizzato e sensibilizzato maggiormente al ruolo educativo che deve svolgere.

Ponti¹⁶ nella sua attenta descrizione del metodo elenca i vantaggi che la tecnica offre ai partecipanti: dall'occasione di migliorare le individuali capacità di adattabilità agli altri e di svolgimento di un ruolo sociale, all'opportunità di verbalizzare le difficoltà personali e di sentire negli altri la disponibilità all'ascolto; di fornire e di ricevere consigli pratici che provengono non solo dal counselor ma soprattutto dal gruppo.

Poichè il comportamento del disadattato sociale è la conseguenza di uno stato emozionale e non il risultato di un processo logico, i sistemi educativi di tipo esclusivamente razionale vengono recepiti dai soggetti solo in modo superficiale, perchè i mezzi razionali non possono giungere laddove i processi sono di origine emozionale. Con il metodo del counseling si agisce su ogni membro attraverso il gruppo, utilizzando e canalizzando la dinamica emozionale. Ciò può effettuarsi perchè i soggetti nel gruppo sono come dei punti nodali nel gioco delle forze e l'equilibrio di ciascuno è interdependente con quello degli altri.

Questo processo di comunicazione è ciò che Foulkes¹⁰ chiama « rete d'interazione » per cui è inevitabile che un qualsiasi cambiamento generi una modificazione negli altri e contemporaneamente sia anche causa di resistenza al cambiamento degli altri. Ne consegue che nel group-counseling la responsabilità del « consiglio e della guida » non è esercitata — come dice Ponti¹⁶ « solo dal counselor ma collegialmente dal gruppo ». Ciò, stimola in ogni membro la capacità di attivizzarsi nel reciproco aiuto e consente uno scambio di idee che in genere ha una positiva influenza.

La possibilità di un libero dialogo è inoltre occasione di scaricare nel gruppo delle situazioni emotive e anche di esprimere concetti socialmente positivi.

Come è stato accennato in precedenza, nel campo della rieducazione

degli asociali, adulti e minori, si sono realizzati apporti di studio notevolmente interessanti:

Fenton¹¹ riconosce nel metodo la preziosa possibilità che il soggetto autovaluti il proprio comportamento in un parametro sociale; può vagliare le conseguenze sociali della condotta individuale e prendere coscienza dinnanzi al gruppo che l'autorità non emana solo dalla struttura dove i membri sono relegati, ma proviene dal gruppo stesso che esercita la funzione di « censore ».

Lo Spotniz¹⁷ indica due differenti metodiche: il « conseling diretto » che intende fornire il « consiglio » riferito a situazioni concrete, come la scelta di un programma da realizzare o la soluzione di una difficoltà insorta nel rapporto con gli altri. Questo tipo di comunicazione concreta può apportare ad una effettiva integrazione tra i detenuti e il personale penitenziario che si sente così coinvolto positivamente e praticamente nel trattamento rieducativo.

Il « counseling indiretto » si propone di risolvere i problemi più complessi emersi nella dinamica della vita di gruppo o relativi alle motivazioni del comportamento antisociale. In tal caso la direzione del gruppo viene condotta da esperti che generalmente non impiegano tecniche psicoanalitiche ma prevalentemente una psicoterapia di appoggio e la tecnica « non direttiva » di Rogers¹.

In linea di massima questo metodo si basa nella fiducia che il counselor ripone nella capacità personale del partecipante al gruppo: capacità di autodirigersi e di superare da solo le difficoltà. Il consigliere — dice Rogers¹ — ha il ruolo di assumere il punto di vista interno del « cliente », di comprendere il modo come egli percepisce se stesso e vive il ruolo del « consigliere ». La dinamica si articola su questo insight da parte del consigliere e sulla comunicazione da feed-back. « Con la fiducia accordata nelle sue capacità a dirigersi — aggiunge Rogers¹ — si consente al « cliente » di effettuare gradual progressi ». Il feed-back favorisce notevolmente la comunicazione non solo tra i membri e il counselor, ma anche tra le stesse persone del gruppo.

Thibaut e Kelley¹⁸ riferiscono che le manifestazioni di aggressività verso l'educatore, che fa anche parte del gruppo, tendono a diminuire fino a sparire del tutto perchè l'ostilità nasce dal fatto che i membri non sono liberi di esprimere le loro opinioni e pertanto la rete di comunicazione con l'educatore non si stabilisce.

Jenkins¹⁹ fa osservare l'utilità del feed-back per il funzionamento

dei gruppi, perchè ogni membro prende coscienza dei propri progressi. E non è trascurabile anche quanto fa osservare Sherif ²⁰ che la competizione non favorisce la coesione nel gruppo e non consente ai membri di prendere coscienza delle fasi di progresso. Cioè il livello di produttività per un problem-solving viene ridotto — se non addirittura bloccato — dallo stato di tensione generato dall'ostilità.

Korn ² dice che si può attuare una rieducazione solo se gli asociali divengono consapevoli delle motivazioni e ricettivi alle istanze risocializzatrici che lievitano nella dinamica del gruppo. Lo studioso pertanto sostiene che gli argomenti di discussione dovrebbero convergere sulla presa di coscienza dell'antisocialità dell'azione commessa e sulle relative motivazioni, in quanto solo con il superamento dello stadio di deresponsabilizzazione, si può ottenere nel sociopatico una autentica richiesta di aiuto aliena dall'opportunismo che lo spinge ad ottenere benefici immediati.

Korn ²¹ pur essendo un fautore della tecnica e della sua diffusione negli stabilimenti carcerari, segnala anche i pericoli ad essa connessi, non ultimo quello che il counselor venga influenzato o condizionato dal gruppo dei detenuti e da essi coinvolto in un atteggiamento di complicità.

Non bisogna infatti dimenticare che il sociopatico in genere si accosta al gruppo non sempre motivato dal bisogno di ricevere aiuto come per esempio avviene nel nevrotico, ma con un approccio molto diverso; in genere la partecipazione non è spontanea, e se non proprio imposta, e sollecitata. Inoltre l'atteggiamento più comune è quello di porsi a priori in opposizione all'autorità, e implica il proposito di non modificare il proprio modo di vivere e di essere.

Nei gruppi costituiti da « minori » internati negli istituti di rieducazione, durante il giorno i ragazzi vivono più accanto che insieme. Nelle ore in cui si attua la « riunione di gruppo » si offre loro l'opportunità di prendere coscienza di alcuni meccanismi dinamici: constatare per esempio, che ciò che un soggetto considera una caratteristica personale, sia invece un elemento vissuto anche da altri, mentre una esigenza vissuta come soggettiva ed esclusiva, sia anche diffusa nel gruppo. Reversibilmente un membro può constatare che ciò che riteneva una qualità diffusa o una esigenza collettiva, quindi percepita e condivisa da tutto il gruppo, non era altro che una proiezione personale del suo bisogno. È il fenomeno che Foulkes ¹⁰ denomina « reazione speculare ».

Un altro aspetto saliente è quello legato ai meccanismi di apprendimento. La modalità con cui si effettuano le istanze di cambiamento è infatti un apprendimento scevro da processi intellettivi. L'idea di apprendere in genere ci riporta ai processi logici, mentre l'insight di gruppo deve riferirsi a ciò che Foulkes chiama « sapere vitale » e deve produrre il cambiamento di atteggiamento.

A conferma Bany e Jonson³ riferiscono che i risultati sugli insegnamenti di gruppo sono positivi perchè l'insight intellettuale viene favorito notevolmente per l'integrazione di altri meccanismi, siano essi la competizione produttiva, i livelli d'aspirazione o la stimolazione degli interessi mentali che scaturiscono dal coesistere, che offre a ciascun membro un potente mezzo per apprendere a conoscersi.

In questa dinamica sono anche presenti le forze autodistruttive che agiscono per bloccare l'apprendimento a conoscersi, anche in coloro che apparentemente sembrano i più disposti alla collaborazione. Questi meccanismi sono per la maggior parte inconsci e possono generare resistenze al cambiamento e alle dinamiche orientate alla risocializzazione.

II GRUPPO « TERAPEUTICO »

Un altro metodo di gruppo molto diffuso è quello terapeutico, praticato attualmente nelle comunità che si occupano delle malattie mentali ed è collaborato da altri tipi di terapia collettiva quali l'ergoterapia e la terapia ricreativa. Non voglio dilungarmi in questa sede nella discussione di numerosissimi aspetti e tipi di gruppi terapeutici. Ogni scuola psicoanalitica tende ad accentuare le diversità; definitivamente però Foulkes²² riferisce che fin dal convegno dell'American Group Psychotherapy Association del 1956, l'uso del metodo è stato accettato da tutte le scuole psicoanalitiche.

L'imponenza della produzione scientifica degli ultimi anni è la vera conferma dell'interesse e della positività dei risultati apportati dallo studio sul gruppo ristretto e giustifica le numerose tecniche che gradualmente sono sorte (di addestramento, gruppo-regressivo, brainstorming, group-classe, tecniche remotivazionali ecc.) e la larga applicazione nei campi più diversi per la risoluzione di molteplici problemi della vita sociale: dal livello terapeutico si passa ai problem-solving delle relazioni aziendali e delle analisi di mercati, ai gruppi scolastici, di gioco, agli studi di analisi collettiva ecc.

* * *

Pensare ad una, seppur breve e parziale classificazione delle ricerche e delle teorie è un problema che comporta una grossa difficoltà per i numerosissimi e paralleli indirizzi esistenti. Gli studi sulle dinamiche di gruppo si presentano sotto un duplice aspetto: da una parte le « ricerche di laboratorio » che si servono di SE (soggetti di esperimento) per l'osservazione obbiettiva dei problem-solving. E dall'altra parte gli studi derivati dalla pratica del metodo, applicato ai campi già descritti. Non vorrei dare l'impressione di discutere il valore delle ricerche accademiche, ma ritengo con Pages²³ che una limitazione nella validità dei risultati, può essere rappresentata dal fatto che con la costituzione dei SE, si esplora non su un gruppo spontaneo ma su un aggregato di individui che vengono sottoposti ad una situazione artificiale di laboratorio; laddove nel gruppo terapeutico (o di counseling) vige invece più autenticamente la spontaneità e la discussione, e inoltre si realizza liberamente il cambiamento individuale e di gruppo. È certamente per ovviare a questi errori e per superare tali limitazioni, che si sono negli ultimi anni diffusi diverse metodologie per l'osservazione delle dinamiche trasazionali in condizione di maggiore libertà e spontaneità. Sono sorti i cosiddetti Gruppi di formazione come i « training-group », i « gruppi di base » e i « gruppi diagnostici », utilizzando le tecniche degli psicodrama e dei sociodrama di Moreno, i metodi di gruppo della psicologia sociale e principalmente i contributi psicoanalitici.

* * *

L'interesse scientifico rivolto attualmente al gruppo ristretto, ha avuto come oggetto, all'inizio del secolo, il tema della massa e per un breve excursus di alcuni studi sulla dinamica del gruppo ritengo opportuno dapprima accennare alle due fondamentali teorie della collettività: la teoria di Le Bon e quella di Freud.

La teoria dell'« unità mentale » di Le Bon²⁴ formula l'ipotesi di una affettività collettiva inconscia, cioè di un'anima della folla fondata sulla suggestionabilità degli individui che la costituiscono. Questa tesi ha determinato l'opposizione di Freud² e successivamente dei sociologi. Il termine incosciente per Le Bon si oppone al cosciente, però l'idea

del controllo inconscio sul comportamento cosciente, che è stata una conquista della psicoanalisi, resta straniera a Le Bon. Pertanto la presa di coscienza che Le Bon ha nei confronti dei fenomeni del gruppo è molto superficiale e il gruppo è legato a un valore passionale ed è vissuto come « potente e terrificante ».

Le Bon è confutato oggi da tutti gli studiosi di dinamiche sociali che affermano che l'umanità delle folle resta un fenomeno solo apparente: Stoetzel²⁶ dice che « le violenze collettive sono istituite e non spontanee, esse hanno un senso e una funzione sociologica e non risultano da ciechi poteri dell'istinto ».

Freud²⁵, come Le Bon²⁴ parla di « folla » in « Psicologia collettiva e analisi dell'io », ma precisa in confutazione a Le Bon, che la sua teoria si applica a tutti i tipi di folle da quelle « passeggiare alle permanenti, alle folle naturali, a quelle artificiali ». I legami interindividuali sono di natura libidinale e « attraversano la folla da parte a parte ». Più precisamente questi rapporti sono di « identificazione » e di identificazione è anche la relazione di tutti i membri con il leader. Il capo può essere un individuo oppure una ideologia o una entità impersonale o una fede. Il rapporto che si stabilisce tra i membri e il capo, è trasferenziale. Egli rappresenta il sostituto di una immagine parentale. Dunque il gruppo sociale riproduce nell'individuo i rapporti con la sua famiglia d'origine.

Freud²⁵ dice che la psicologia individuale e quella di gruppo non possono essere assolutamente differenziate, perchè la psicologia dell'individuo è in se stessa una funzione del rapporto fra una persona e un'altra. Obbietta che è difficile attribuire a un aggregato di persone la capacità di far sorgere nella nostra vita mentale un nuovo istinto che altrimenti non verrebbe messo in azione. Contro Le Bon, che postula l'esistenza di un istinto di gruppo, solo se delle persone si presentano come un aggregato in un certo tempo e in un certo luogo, Freud²⁵ non riconosce fenomeni che possono essere spiegati mercè un istinto di gruppo.

* * *

Da un punto di vista storico una rassegna sugli studi riferiti alle dinamiche di gruppo, ci consente di vedere in Coley (1909)³⁷ uno dei primi studiosi che si interessò al problema e che sottolineò che il grup-

po primario, dopo la famiglia, è ciò che dà all'individuo la prima e più completa esperienza di una unità sociale.

Contemporaneamente Durkheim²⁸ in Francia e Simmel²⁹ in Germania studiavano il problema della interazione degli individui.

Indipendentemente dal pensiero psico-analitico, Herber Mead³⁰ nel 1934, espresse la sua concezione psico-sociale sostenendo che il gruppo primario forma l'individuo e lo provvede dei mezzi emozionali e psicologici che sono necessari al suo functioning nella società.

Già Thasher³¹ nel '25, aveva esaminato particolarmente il problema della costituzione dei gruppi antisociali, ritenendo contrariamente a Freud²⁵, che le relazioni del gruppo primario non debbano essere necessariamente alogiche e soltanto affettive. Il gruppo — secondo questo studioso — fa da catalizzatore e induce a quei comportamenti antisociali che gli individui da soli non riuscirebbero ad effettuare.

Gli studi che Sapir³² effettuò intorno al 1920 sottolinearono l'esistenza dei principi di base sia nel gruppo casuale che in quello più permanentemente strutturato e hanno notevolmente influenzato i postulati di Sullivan³³, la cui teoria « interpersonale » si basa su principi fondamentali che sottostanno ai processi di socializzazione e di comunicazione.

Successivamente infatti con Burrow e con Sullivan³³ si assiste alla unificazione delle teorie scientifiche con i risultati della pratica psicoterapeutica di gruppo.

Lo studio dei processi di socializzazione porta ben presto all'esame dei concetti di motivazione e di percezione sociale. A Sherif³⁴ si deve particolarmente l'orientamento delle ricerche — dal '20 fino ad oggi — nel campo della relazione tra membership e percezione sociale e gli studi sulle influenze che il gruppo esercita nella formazione dell'opinione, delle norme sociali e delle attitudini dei singoli membri.

Gli studi di Tagiuri³⁵, Heider³⁶ e Postman³⁷ esaminarono il problema da due diversi aspetti: da una parte come i sentimenti, le intenzioni, i valori influiscono sulla modalità con cui l'individuo percepisce il suo ambiente sociale, cioè gli altri individui, i gruppi e i messaggi che si muovono tra questi; dall'altra parte come questi sentimenti, intenzioni, valori sono determinati dall'ambiente sociale mediante le percezioni che derivano dall'appartenenza sociale dell'individuo.

Queste ricerche hanno portato un grande contributo agli studi sul comportamento umano in quanto hanno aperto nuovi orizzonti e campi d'indagine, come per il notevole apporto dato da Ash³⁸ con i suoi nu-

merosi esperimenti sulle « pressioni di gruppo » e « personalità indipendenti ».

Gli antropologi riformisti, Kardiner ³⁹, Horney ⁴⁰, Fromm ⁴¹, M. Mead ⁴² e R. Benedict ⁴³ hanno dimostrato nelle loro ricerche effettuate presso popoli primitivi, la relatività dei conflitti affettivi di base in rapporto ai processi di acculturazione. Per Fromm ⁴¹ in particolare, il fattore sociale ha conseguenze psicologiche, ma in sè, è vuoto di ogni significato psicologico. Anche per Kardiner ³⁹ « le istituzioni secondarie » sono l'azione del sociale sull'« io » e creazioni reattive dell'io. Si è pertanto verificato un progressivo abbandono della concezione ortodossa freudiana che aveva unificato l'aspetto psicologico e quello del biologismo istintuale.

Questa critica è divenuta sempre più sostenuta per opera di molti studiosi (Horney ⁴⁰, Moreno ⁵, Rogers ¹, Biswanger ²⁷, May ⁴⁴, ecc.) che hanno tentato per vie diverse di costruire un linguaggio relazionale.

Horney ⁴⁰ per la spiegazione delle nevrosi o delle psicosi si riporta al sentimento di solitudine originato dall'« ansietà di base » comune a tutti gli esseri, a cui l'individuo reagisce con tre diverse soluzioni: con l'espansione, con l'annichilimento del se, e con la rassegnazione.

Per Fromm ⁴¹ esiste una tendenza spontanea ad entrare in relazione con l'uomo e la natura e da questa tendenza di base hanno origine le due soluzioni principali cioè l'amore e il lavoro produttivo.

Per Roger ¹ non esistono strutture a priori di bisogni predeterminati e prevale la concezione astrutturale e monista della personalità. La paura di essere giudicati è per questo studioso, il maggior ostacolo della comunicazione interpersonale e la soluzione di rassicurazione può essere data solo dall'appartenenza al gruppo sociale.

Il concetto di « growth » rogeriana e il concetto di « creatività e spontaneità » di Moreno, si basano sulla concezione che l'individuo nell'atto di percepire l'altro non forma una « costruzione seconda » derivata da una relazione originale narcisistica — possessiva o distruttiva —, ma la percezione dell'altro è un atto unificante con la sua individualità.

Le teorie di Moreno ⁵, di Roger ¹ e di altri studiosi delle dinamiche di gruppo, s'incontrano come riferisce Pagés ²³ fondamentalmente su quattro punti: 1) evoluzione verso un linguaggio relazionale; 2) monismo e potere creatore della personalità; 3) carattere originario della relazione positiva all'altro; 4) importanza della relazione vissuta.

PAGÉS ²³ appartiene a quel gruppo di psicologici che presenta una teoria sulla dinamica di gruppo derivata da attente osservazioni cliniche

in base alle esperienze dirette, effettuate principalmente sui gruppi di formazione (T. Group).

Pagés postula l'esistenza della « relazione immediata » come di una esperienza affettiva di relazione che permette all'individuo di percepire con immediatezza gli altri nella loro alterità. Questa « esperienza » non è originata dagli istinti possessivi o distruttivi (Freud), nè dalle istituzioni sociali (Kardiner) ma al contrario dà origine alle manifestazioni possessive o distruttive, alle istituzioni e alle interazioni sociali. Questa esperienza è in massima parte inconscia e tende ad esprimersi attraverso diversi sistemi di difesa. Pertanto, i fenomeni di gruppo, secondo Pagés, devono essere interpretati come dei sistemi di difesa collettiva contro l'« angoscia di separazione » e come manifestazione del legame inconscio di solidarietà.

La posizione di Pagés ²³, con il concetto dell'« unité affective sous-jacente » è decisamente in contrapposizione alla teoria lewiniana secondo cui la dinamica di gruppo non è affettiva ma strutturale.

Non si può certo concludere questa breve rassegna trascurando l'apporto scientifico che ha dato BION ⁴⁵ con le sue riflessioni sulla relationship e con la sua concezione dell'affettività stimolata dal gruppo.

Bion ⁴⁵ conferma l'idea fondamentale di Freud che il gruppo familiare fornisce lo schema di base per tutti i gruppi, ma ne integra la visione sottolineando la presenza, nella dinamica di gruppo, di quei meccanismi fondamentali che la Klein ⁴⁶ ha descritto come peculiari della posizione schizoparanoide e depressiva.

La Klein ⁴⁷ ha dimostrato che fin dall'inizio della vita, l'individuo è in contatto con il seno e, conseguentemente, mercè il rapido estendersi della consapevolezza iniziale, con il gruppo familiare. Bion ⁴⁵ dice che l'adulto ricorre, mediante quella che può essere una regressione globale, ai meccanismi descritti dalla Klein ⁴⁶ come tipici delle prime fasi della vita psichica. Aggiunge che ogni gruppo di individui, manifesta un'attività e una direzione degli sforzi, e che il conseguimento di questi scopi è talvolta impedito e talvolta favorito da tendenze affettive di oscura origine.

È proprio per mezzo di questi meccanismi primitivi — che portano ad una massiccia regressione — che il soggetto perde in parte il sentimento della sua individualità e fa parte di un gruppo.

Il gruppo pertanto, secondo Bion ⁴⁵, non è rappresentato dall'aggregato dei suoi membri, ma è un'entità a se, determinato dalla presenza,

nei singoli individui, di una « valenza » cioè di una spontanea, inconscia funzione della tendenza ad aggregarsi, esistente nella personalità dell'uomo.

Per Bion⁴⁵ il gruppo agisce come spinto da alcuni « assunti di base » che si esprimono secondo tre formule, che si sostituiscono a vicenda come in risposta a qualche impulso inesplorato. Gli assunti di base costituiscono il livello inconscio della vita di gruppo, ed entrano in conflitto con la dinamica degli scopi, cioè con il group-work.

La vita mentale di un gruppo è estremamente complessa. S. Muscetta⁴⁷ dice che « secondo Bion⁴⁵ ogni gruppo di persone si riunisce « per fare » qualcosa ; ciò costituisce l'aspetto del funzionamento mentale del gruppo, che riguarda l'obiettivo cosciente, aspetto che viene indicato col termine « gruppo di lavoro ». Ma all'interno del gruppo compaiono delle tendenze emotive molto potenti che a volte favoriscono, a volte ostacolano gli individui nel raggiungimento di questo obiettivo ed essi sembrano comportarsi come se avessero degli assunti di base in comune ».

Il primo « assunto di base » è quello della « dipendenza » che si esprime nel bisogno di proteggere e di essere protetti.

Il secondo è l'« attacco-fuga » in cui prevale la percezione nell'individuo che la relazione interpersonale è pericolosa e determina da una parte il bisogno di aggredire o di essere aggredito e da un'altra parte, la fuga. Il terzo assunto è quello della « coppia » in cui i membri tendono ad unirsi in sottogruppi formati a coppie e si percepisce un clima di ottimismo e un sentimento, denominato da Bion di « speranza messianica ».

In questa involontaria fusione, un individuo condivide un « assunto » con un altro e agisce in base ad esso.

Solo quando in un gruppo prevale esclusivamente la presenza di uno degli « assunti di base » hanno inizio le difficoltà: emergono cioè gli ostacoli per il funzionamento del group-work.

Agli assunti di base, Bion affida la funzione di neutralizzare in parte le ansie primitive individuali che si mettono in moto nell'atto di partecipare ad un gruppo e pertanto essi rappresentano i meccanismi difensivi del gruppo stesso.

CONCLUSIONE

Da questa breve rassegna degli studi sulla dinamica di gruppo, si rileva la presenza di tre prevalenti indirizzi di pensiero e di indagine scientifica. Alla base di queste parallele correnti, vi è la discordanza di opinione sul significato originario dell'attitudine nell'essere umano a stabilire il « rapporto intergrupale ».

Gli psicoanalisti, sia quelli appartenenti alla scuola ortodossa di Freud, che quelli che in parte se ne sono distaccati (Klein, Bion, ecc.) sostengono che nella dinamica dei rapporti sociali, l'individuo ripropone i propri rapporti originari che ha stabilito con il suo nucleo familiare. Si nega pertanto l'esistenza di un istinto di gruppo, differente nella sua costituzione da quello che l'individuo ha avuto con le figure parentali. Per questa scuola l'attitudine a stabilire rapporti sociali è secondaria e conseguentemente dipende dalle emozioni che il gruppo suscita nell'individuo.

La scuola di Pagés sostiene invece la presenza nella personalità di una « relazione immediata-affettiva soggiacente » che è il fondamento del legame grupale. Questa relazione immediata, non è originata dagli istinti possessivi o distruttivi, nè viene determinata nella personalità dall'azione delle istituzioni sociali, ma è inconscia e dà essa stessa origine alle manifestazioni sociali di aggressività o di possesso.

Il terzo indirizzo di studi e di esperienze scientifiche sulle dinamiche dei rapporti sociali, è rappresentato dagli antropologi riformisti (Kardiner, Fromm, Horney, Benedict e Mead) che sostengono che « l'attitudine alla relazione di gruppo » è originata da un'azione dinamica dell'ambiente sociale sull'io del soggetto.

MARIA CONCETTA AUTERI SAPIENZA

B I B L I O G R A F I A

- 1) ROGER C. R.: « Client Centered Therapy » Houghton 1951.
- 2) BONNER H.: « Group Dynamics principles and Applications ». N.Y. Ronald Press Company 1959.
- 3) BANY-JOHNSON: « Dynamique des groupes et education ». Dunod-Paris 1969.
- 4) LEWIN K.: « Field Theory in Social Scienze ». N.Y. Harper 1951.
- 5) MORENO: « Foundamental roles and techniques of psychodrama » in Progress in Psychoterapy. Vol. III London 1958.
- 6) HOFSTATTER: « Dinamica di gruppo ». Ed. Angeli.
- 7) CATTEL R. B.: « New. concepts for measuring leadership, in term of group syntality » in Cartwright, Zander: Group dynamique. Ewanston, Row Peterson. 1953.
- 8) PRATT: « Results obtained in the treatment of pulmonary tuberculosis by the class method » in Kadis, Krasner, Winick, Foulkes: Manuale di Psicoterapia di gruppo. Feltrinelli 1967.
- 9) SLAVSON: « Group Psychoterapy and Function » Max Rosenbaum. New York 1963.
- 10) FOULKES and ANTHONY: « Group Psycotherapy » Penguin Books 1968.
- 11) FENTON N.: « Group counseling » Sacramento, Institute for the study of crime and delinquency. 1961.
- 12) DARLING E. S.: « Another look at group counseling » da Ponti: Il trattamento di criminali mediante la tecnica del Group counseling. Quaderni Crim. Clin. Apr. 1968.
- 13) GRAND S. A.: « Lay group counseling ». Journ Correct. 1965.
- 14) FRIEDLAND: « Group counseling, as a factor in reducing runaway behavior from an open treatment institution for delinquent and pre-delinquent boys ». New York University. 1960.
- 15) GERMAIN: « La methode de traitement penitentiaire dite du group counseling ». Quad. Crim. Clin., 2, 139, 1963.
- 16) PONTI: « Il trattamento dei criminali adulti mediante la tecnica del Group counseling ». Quaderni di Crim. Clin. Aprile-Giugno 1968.
- 17) SPOTNIS H.: « Group counseling methods » in Handbook of counseling techniques, Pergamon Press. New Y. 1963.
- 18) THIBAUT-KELLEY: « The Social Psychology of Groups ». New York. J. Wiley. 1959.
- 19) JENKINS D.: « Feedback and Group Evaluation » Journ. of Social Issues, 34, 1948.
- 20) SHERIF M.: « Experiments in Group Conflict ». Scientific. Amer. 195, nev. 1956, in Bany-Johnson: Dynamique des groupes et education. Dunod Paris 1969.
- 21) KORN R. N.: « The counseling of delinquents », in Handbook of counseling techniques, Pergamon Press: New York 1963.
- 22) KADIS-KRASNES-WINNICK-FOULKES: « Manuale di psicoterapia di gruppo » Feltrinelli 1967.
- 23) PACES: « La vie affective des groupes ». Dunod Paris 1968.
- 24) LE BON: « Psychologie des foules » P.U.F. nuova ed. 1963.

- 25) FREUD: « Psicologia delle masse e analisi dell'io ». Roma 1947.
- 26) STROETZEL J.: « La psicologia sociale ». Armando ed.
- 27) COOLEY: « Social Organization » N.Y. C. Scribner's Sons 1909, in Group Psychotherapy and Function. Rosenbaum. N.Y. 1963.
- 28) DURKHEIM: « Etude de Sociologie » in Slavson: Group Psychotherapy and Function. Rosenbaum N.Y. 1963.
- 29) SIMMEL: « The Sociology of George Simmel » a cura di Jurt Wolff. Free Press. Glencoe 1950.
- 30) MEAD H.: « L'esprit, le soi et la société ». Paris P.U.F. 1963.
- 31) THRASHER: « The Gang » Chicago University of Chicago Pres. 1925.
- 32) SAPIR: « The Sociology », in Group Psychotherapy and Function Rosenbaum N.Y. 1963.
- 33) SULLIVAN: « Teoria impersonale della Psichiatria ». Feltrinelli.
- 34) SHERIF M.: « An Outline of Social Psychology ». N.Y. Harper and Brotheter 1948.
- 34) SHERIF M.: « Influences du group sur la formation des normes et des attitudes » in Levy: Psychologie sociale. Dunod Paris 1968.
- 35) TAGIURI-BRUNE-BLAKE: « Relations entre sentiments et perceptions des sentiments parmi les membres de petits group », in Levy: Psychologie Sociale. Dunod Paris 1968.
- 36) HEIDER: « La perception d'autrui » in Levy: Psychologie Sociale. Dunod Paris 1968.
- 37) POSTMAN: « Valeur personnelles en tant que facteurs selectifs dans la perception », in Levy: Psychologie Sociale. Dunod Paris 1968.
- 38) ASH: « Study of Sociological Importance of Customs » in Slavson: Group Psychotherapy and Function. » Rosenbaum N.Y. 1963.
- 39) KARDINER: « The psychological frontiers of society » N.Y. Columbia Univ. Press., 1945.
- 40) HORNEY: « La personnalité nevrotique de notre temps ». Paris l'Arche 1953.
- 41) FROMM E.: « Escape from freedom » N.Y. 1941 in Pages: La vie affective des groupes. Paris Dunod 1969.
- 42) MEAD M.: « Moers et Sexualité en Oceanie ». Paris Plon. 1963.
- 43) BENEDICT R.: « Modelli di cultura ». Feltrinelli.
- 44) MAY: « Existence, a new dimension in psychiatry and psychology » N.Y. Basis Book 1958, in Pages: La vie affective des groupes. Dunod Paris 1968.
- 45) BION W. R.: « Experiences in groups ». Londres Tavistok 1961. Trad. it. « Esperienze nei gruppi » Armando 1971.
- 46) BION W. R.: « Dinamica di gruppo: una revisione », in Nuove vie della Psicoanalisi. Il Saggiatore. 1968.
- 47) MUSCETTA S.: Presentazione all'ediz. it. di Bion « Esperienze nei gruppi » Armando 1971.
- 48) KLEIN M.: « New directions in psychoanalysis, N.Y. 1955.

NUOVA ANTROPOLOGIA *

Nuova Antropologia è il titolo di una collana di sei volumi, la cui stesura comprende saggi che vanno dalla antropologia biologica alla antropologia sociale, culturale, psicologica e filosofica. Sono stati editi fino adesso quattro volumi.

L'opera fu concepita da Paul Vogler, docente all'Università di Berlino Est ed uno dei più grandi clinici della Germania orientale. Il motivo? Semplice. Vogler dovette constatare con amarezza che la medicina non tratta l'uomo, ma le sue parti organiche e queste persino in compartimenti stagno, cioè fisiologicamente separate le une dalle altre. L'intento di Vogler fu quindi da una parte quello di sollecitare gli scienziati ad una visione più ampia dell'uomo, se non proprio globale, nella loro attività scientifica e dall'altra parte cercare di recuperare l'uomo nella sua « totalità » umana. Un tema interessantissimo ed attuale, da quando, dall'ultimo dopoguerra ad oggi, si tentano strade per un nuovo umanesimo che restituisca l'uomo all'uomo, che permetta all'uomo di cogliere la sua identità. I saggi spaziano, nella comune prospettiva di questo nuovo interesse antropologico, dalla biofisica alla cibernetica antropologica, dalla complementarità nella biologia alla rilevanza antropologica della ontogenia generale, dalla filogenia all'evoluzionismo, dal comportamentismo tribale alla comunicatività delle scimmie, dall'incremento anagrafico della popolazione umana e le relative implicazioni antropologiche alle chances economiche dell'umanità, dalla zootecnia all'immagine dell'uomo nelle teorie economiche, all'identità della persona nella società moderna ai compiti della gerontologia, dall'analisi dell'architettura urbanistica al comportamento dell'uomo nelle grandi città, dai saggi di antropologia culturale a quelli di antropologia psicologica e filosofica (voll. V e VI).

* *Neue Anthropologie*, Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, in 6. Bänden, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1972.

Come si vede sono saggi che non rispondono ad un concetto sistematico o a un rigido schema imposto dai due curatori della collana. I saggi si muovono liberamente e senza alcun nesso apparente, come era appunto intento dei curatori: ognuno si potesse muovere liberamente nel suo campo col suo contributo teoretico ai fini di un apporto scientifico per una « nuova antropologia ». Certo, la precisa scelta dei collaboratori nei vari campi delle scienze umane dà alla collana un volto specifico, direi completo, del fine preposti dall'ideatore della collana.

Morto Vogler due anni prima che il primo volume della collana venisse alla luce, toccò a Gadamer dirne la prefazione.

È qui che la collana riceve, come da una fessura, quel raggio di luce che illumina il discorso globale dei collaboratori e dona forma allo intento ascoso dell'ideatore dell'opera.

La prefazione, brevissima, che dice quanto detto sopra e cioè della libertà lasciata ai collaboratori e del motivo che indusse Vogler ad ideare tale collana, è seguita da una nota-prefazione, dal titolo *Teoria, tecnica, prassi - il compito di una nuova antropologia*. Sono trenta densissime pagine, in cui, oltre all'interesse prefativo, si può cogliere in toto il metodo ermeneutico gadameriano, cosa che avviene in pochi scritti di Gadamer e cioè là dove Gadamer ci offre delle sintesi storico-teoretiche.

La critica rassodativa di Gadamer del fatto « scienza », oggi.

Partendo da una scienza che in modo più vicino tratta l'uomo e cioè dalla scienza medica, si constata nel campo terapeutico che l'uomo, soggetto ammalato, viene ridotto al suo puro elemento organico da curare, anche se custodito in speciali reparti, in cliniche specializzate, attrezzatissime e linde, dove però l'uomo è solo la sua malattia e i medici sono, al pari degli operai delle fabbriche, dei fabbricatori o restauratori di pezzi di un tutto che sconoscono, la cui totalità non solo spirituale e psichica, ma persino fisiologica trascende — nella sua totalità — la singolarità delle parti.

È qui che s'inserisce il discorso gadameriano, che se da un lato *rassoda* le capacità metodologiche e i risultati della scienza e ne acuisce gli argomenti e le applicazioni portandoli al loro limite di forza, dall'altro lato appunto, *rassodata* la possibilità della scienza, ne denuncia i limiti, soprattutto nel campo delle scienze propriamente umane o antropologiche, dipartendosi « ermeneuticamente » dalla debacle delle « scienze dello spirito », che dovettero rassegnarsi a dichiarare la loro incapacità di autonomia fino a quando, appunto nel secolo scorso, vollero conti-

nuare il loro cammino sulla scorta del « metodo scientifico ». Non solo non raggiunsero una loro autonomia scientifica, ma decadde ad un puro « psicologismo pseudo-scientifico » fino a che non furono restituite a se stesse con l'affermazione del primato della logica sulla psicologica nel campo della conoscenza e poi con Husserl e soprattutto con Heidegger non furono liberate dall'empiria od « oggettività » della scienza e trasposte nel loro luogo naturale e cioè nell'ambito puro del « soggetto » (Husserl) e della « storia » (Heidegger), dove non l'« oggettività » o necessità del dato empirico o dato scientifico governa, ma la libertà del soggetto, perché sia il soggetto in quanto persona, sia il dato storico o dato tramandato non soggiacciono, l'uno nel suo agire, l'altro nel suo progredire, a leggi già determinate come il « dato » delle scienze naturali; e se lo « spirito » è guidato dalla tradizione, la tradizione che progredisce è guidata, non da leggi deterministiche o stabilite a priori, ma dalla interpretazione del soggetto che pone ad essa tradizione la sua propria « domanda » *creativa* e non necessitata o necessitante, nel senso che la domanda del soggetto e la risposta della tradizione non contengono già in partenza un tracciato a senso unico, obbligato, come invece avviene nell'ambito delle scienze naturali, dove, sì, vengono poste domande, ipotesi, modelli al dato « scientuale », ma la risposta non può essere diversa dalla natura « oggettiva », necessitata dal dato stesso. Il dato della tradizione può essere ripreso invece in una completa assoluta novità di « esperienza », perché il dato della tradizione è incontrollabile ed instabile. È esso stesso « soggettivo », (p. IX). E per « soggettività » Gadamer intende il fatto che la tradizione non si presenta con leggi fisse e determinate come la « scienza », ma si rivolge ad un soggetto liberamente « dominante » non necessitato, la cui domanda non sarebbe cioè già « scientificamente » o « ideologicamente » prefigurata in partenza.

Sono pagine appassionate questa prefazione di Gadamer, che rispecchia tutto il suo tentativo pensoso di riscattare il soggetto dal totalitarismo razionalistico della scienza che ha assoggettato alle sue leggi « positivistiche » tutto il fare umano, manipolandone l'azione e artefacendone la figura, e la cui violentazione è già visibile in fenomeni allarmanti come l'inquinamento, per cui la scienza si vede costretta ad inventare altre scienze, come la futurologia o la organigrammologia per rimediare ai propri danni. Non si tratta di esorcizzare la scienza, dice Gadamer, né vale un'emozionale ripulsa o un fanatismo confinante con la superstiziosa. Si tratta di demitizzare la scienza nel suo stesso ambito e proprio con

il suo stesso metodo, cioè con una informazione critica ed una disciplina metodica dei suoi risultati e dei suoi limiti, ultimo non ultimo il suo autodistruggersi per il suo confinarsi in un ghetto, cioè in un particolarismo scientifico, in specializzazioni settoriali così pedanti da perdere di vista non solo l'uomo, ma la sua stessa unità di scienza, l'unità della stessa scienza, e non ultimo la sua responsabilità etica. Non si tratta quindi più della « natura », ma dell'« uomo ». Non è più in giuoco in modo primario il progresso scientifico, la conquista della natura. È in giuoco l'uomo stesso. È l'uomo dev'essere trattato con cura (*behandelt*). Si tratta di *curare* l'uomo, curarsi di esso. Di preoccuparsi dell'uomo. Quanti sono gli scienziati che si curano e si preoccupano dell'uomo e non solo nel campo medico?, si domanda Gadamer. Tale incuria è insita nello stesso metodo della scienza. Per superare tale impasse bisogna demitizzare la scienza. E Gadamer demitizza in queste pagine persino la cibernetica e l'informatica. Non che non siano valide di per sé. Bisogna che lo scienziato se ne serva da uomo e non soggiaccia supinamente ad esse.

Che si sbagli una diagnosi, non è certo colpa delle analisi di laboratorio. Le analisi di laboratorio non dicono nulla di per sé. Bisogna saperle interpretare. Ciò richiede un'arte. L'arte dell'« interpretazione ». Il feticcio della scienza può essere abbattuto e il suo mito superato solo se l'uomo conquista la libertà d'*interpretazione* e la sua sia un'*interpretazione antropologica*, non *aziendale*, sia, ossia, un atto creativo e libero del soggetto, di ogni soggetto-uomo, oggi, dove persino la libertà della ricerca scientifica soggiace a criteri affini a quelli di un'azienda (*Betrieb*). Il bello è proprio che alla scienza si chiede il rimedio di tutti i mali e ci si accorge come la *scienza* non solo ha fallito il suo compito *in esclusiva*, nonostante i grandi problemi affrontati della sovrappopolazione, dell'urbanistica, della fame, della vecchiaia (p. XIV), ma ci ha prospettato lo spettro dell'uomo in vitro e il terrore della guerra atomica. Può la scienza dirsi estranea al volere e al sapere dell'uomo? Le macchine e i laboratori non possono volere. L'uomo sì. Più si possiede un'arte e più si è liberi da essa. Si acquista una certa distanza, una certa libertà, diceva Platone, dice Gadamer. Qui non c'entra più la scienza. Essa è responsabile solo di quello di cui è responsabile, cioè di trovare quelle soluzioni per il dominio pratico e scientifico di quei problemi che essa stessa ha creato. Allo scienziato si chiede la massima serietà di ricerca e la massima onestà di informazione scientifica. Spetta al politico pi-

gliare le decisioni responsabili, dedotte dall'informazione scientifica. Ma l'informazione scientifica è tale, se la ricerca è libera sia scientificamente sia ideologicamente. Non ci può essere interferenza tra scienziato e politica, ma collaborazione autonoma. Qui termina il discorso gadameriano per una « nuova antropologia ».

Abbiamo voluto soffermarci a lungo su tale introduzione, perché essa apre quell'orizzonte in cui la collana cerca di muoversi nella libertà dei temi e degli svolgimenti dei vari saggi.

Questo nostro scritto non era nato come recensione, ma come saggio sul metodo ermeneutico gadameriano che in questo studio-recensione naturalmente non appare esplicitamente, come, per esempio, l'elaborazione ermeneutica dei concetti di *prassi*, *tecnè*, *teoria* nel corso della loro semanticità storica, come è costume di uno degli aspetti dell'ermeneutica gadameriana.

Sarà forse un discorso che potrà apparire in una rubrica diversa. In questa recensione si trattava di vedere il discorso gadameriano in merito al confronto di scienza e uomo, oggi, e la necessità di una *Nuova Antropologia*, che ridia all'uomo il primo posto nel criterio di interpretazione delle attività umane; i segni si avvertono già, non già soltanto nel campo della denuncia teoretica, ma anche nel campo delle rivendicazioni sociali. La collana è un valido contributo a stabilire l'identità delle « scienze umane », oggi, dove istituzioni e cose corrono tutte alla ricerca della propria identità.

EDUARD LANDOLT

Prof. GIUSEPPE GIARRIZZO, *Direttore responsabile*

Finito di stampare il 30-XI-1974 nella Tipografia dell'Università di Catania

Autorizzazione 6 VII 1948 n. 25 del Registro Periodici del Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Registro pubblico generale delle opere protette, n. 1/037303

PUBBLICAZIONI

DELLA FACOLTA DI LETTERE DELL'UNIVERSITA DI CATANIA

- | | |
|--|------------|
| 1) S. BOTTARI. L'architettura della Contea | (esaurito) |
| 2) C. MUSUMARRA. La prima raccolta di canti popolari siciliani | (esaurito) |
| 3) B. PANVINI. Giraldo di Bornelh | » 2.500 |
| 4) S. BOTTARI. Il maestro di S. Martino | (esaurito) |
| 5) G. FASOLI. Cronache medioevali di Sicilia | (esaurito) |
| 6) G. AGNELLO. Gli studi di archeologia cristiana in Sicilia | » 1.500 |
| 7) L. BELFIORE. La Basilica di Murgo | » 2.500 |
| 8) G. PICCITTO. Per un moderno vocabolario siciliano | » 1.500 |
| 9) A. PELLEGRINI. Gottsched Bodmer Breitinger e la poetica dell'Aufklärung | » 2.500 |
| 10) G. NATALI. Gabriele D'Annunzio e gli scrittori italiani | » 1.500 |
| 11) Le rime di Bonifacio Calvo, a cura di F. BRANCIFORTI | » 3.000 |
| 12) R. M. RUGGERI. Umanesimo classico e Umanesimo cavalleresco italiano | » 1.000 |
| 13) B. PANVINI. Il ritmo cassinese | » 1.000 |
| 14) V. CHAUVET. Manzoni - Stendhal - Hugo e altri saggi su classici e romantici, a cura di C. CORDIÉ | » 4.000 |
| 15) C. MUSUMARRA. Vigilia della narrativa verghiana | (esaurito) |
| 16) S. SANTANGELO. Dante e i Trovatori provenzali | » 4.000 |
| 17) M. MARIANELLI. Rudolf Borchardt e la restaurazione creatrice | (esaurito) |
| 18) L. B. ALBERTI. De Statua, introduzione di O. MORISANI | » 1.500 |
| 19) M. MARIANELLI. Appunti su Novalis | » 2.000 |
| 20) T. WATSON. Ἐξαγομαθία, (1582), a cura di C. G. CECIONI | » 3.000 |
| 21) V. GASTALDI. Jean-Pierre Camus | » 3.000 |
| 22) C. CORDIÉ. « Gian Pietro da Core » e la società italiana della fine dell'Ottocento | » 3.000 |
| 23) M. R. CATAUDELLA. Atene fra il VII e il VI secolo. Aspetti economici e sociali dell'Attica arcaica | » 4.000 |
| 24) N. MINEO. Profetismo e apocalittica in Dante | » 4.000 |
| 25) F. RENDA. Bernardo Tanucci e i beni dei Gesuiti | » 3.000 |
| 26) Concordanza dei « Colloqui » di G. Gozzano a cura di G. SAVOCA | » 3.500 |
| 27) M. MAZZA. Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel 3° sec. d.C. | » 8.000 |

